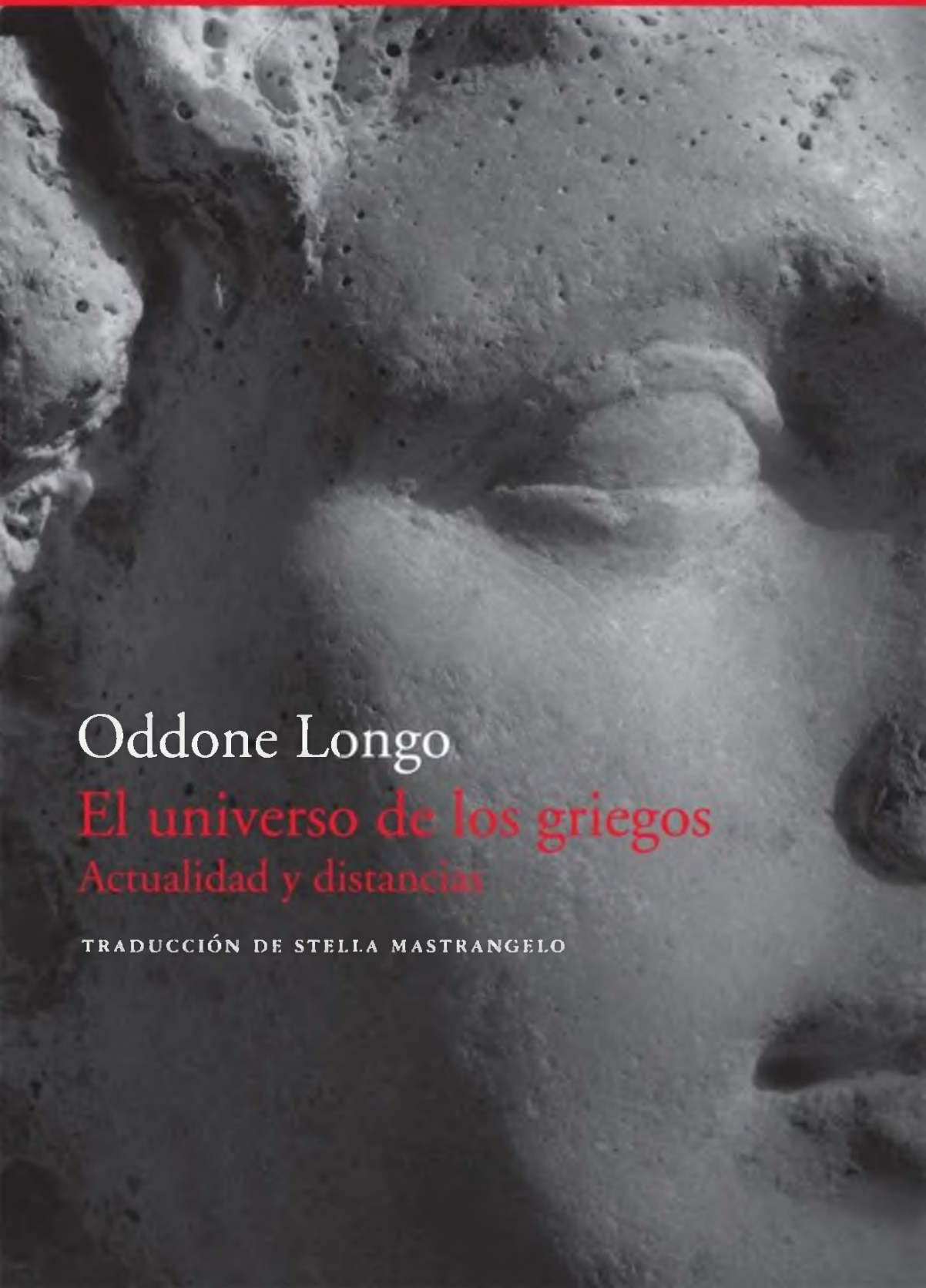
ACANTILADO



Oddone Longo

El universo de los griegos

Actualidad y distancias

TRADUCCIÓN DE STELLA MASTRANGELO

Oddone Longo (Venecia, 1930) es catedrático emérito de la Universidad de Padua, donde enseñó Historia del pensamiento científico y Literatura griega. También es presidente de la Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti de Padua. Entre sus publicaciones destacan: *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica* (1981), *La storia, la terra, gli uomini. Saggi sulla civiltà greca* (1987) y *Scritti su Galileo e il suo tempo* (2004). De su doble labor como filólogo e historiador de la ciencia nació recientemente el volumen *Saperi antichi. Teoria ed esperienza nella scienza dei Greci*, que reúne veintidós ensayos sobre la relación entre el pensamiento antiguo y la ciencia moderna. *El universo de los griegos. Actualidad y distancias*, publicado en italiano en el año 2000, fue finalista del Premio Viareggio 2001.

De la antropología a la historia de la ciencia, de la historia económica a la sociología o la literatura, Oddone Longo nos propone en este libro un ameno repaso al vasto y diversificado repertorio de aspectos que convergieron en el mundo griego, un universo que, a pesar de su distancia, es el humus fertilísimo del que nos nutrimos. Conservar y defender la herencia ininterrumpida de este universo es necesidad absoluta para quien, como Longo, profesa un intenso amor por la cultura.

creative commons

ODDONE LONGO

EL UNIVERSO DE LOS GRIEGOS

ACTUALIDAD Y DISTANCIAS

TRADUCCIÓN DEL ITALIANO
DE STELLA MASTRANGELO
CORREGIDA POR JOSÉ VIVAR

BARCELONA 2009 ACANTILADO

TÍTULO ORIGINAL *L'universo dei Greci. Attualità e distanze*

Publicado por:
ACANTILADO
Quaderns Crema, S.A.U.
Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel.: 934 144 906 - Fax: 934 147 107
correo@acantilado.es
www.acantilado.es

© 2000 by Marsilio Editori s.p.a. in Venezia
© de esta edición, 2009 by Quaderns Crema, S.A.U.

Todos los derechos reservados:
Quaderns Crema, S.A.U.

ISBN: 978-84-96834-56-9
DEPÓSITO LEGAL: B. 311 - 2009

En la cubierta, fotografía de Ferran Freixa

AIGUADEVIDRE *Gráfica*
QUADERNS CREMA *Composición*
ROMANYÀ-VALLS *Impresión y encuadernación*

PRIMERA EDICIÓN *febrero de 2009*

CONTENIDO

	Prefacio	9
I.	Hipólito y Fedra entre palabra y silencio	13
II.	El hijo de la amazona: mito y biología	40
III.	La doncella de Epidauro. Anatomía de dos travestis	66
IV.	Risueñas hienas calumniadas...	80
V.	Las reglas de la caza en el mundo greco-romano	96
VI.	Curtidores y cultura	122
VII.	La mano y el cerebro: de Anaxágoras a Leroi-Gourhan	147
VIII.	*Parsimonia in fundo*: variaciones sobre un tema de Hesíodo	166
IX.	Sociedad y economía en Aristófanes	184
X.	La economía griega: ¿mundo del más o menos o universo de la precisión?	208
XI.	Masacre en Micaleso (y en otros sitios)	239
XII.	El héroe, la armadura, el cuerpo	264
XIII.	Ondas y/o corpúsculos. La luz entre Aristóteles y Epicuro	302
XIV.	La luz en la óptica de los griegos	318
XV.	El agua del filósofo	333

XVI.	Agua en el vino griego	350
XVII.	La condonación del tirano. Política urbanística de los pisistrátidas	376
XVIII.	Espacio de conquista y espacio arquitectónico en el Imperio romano	395
XIX.	Aquella columna de Sunion. Forma y fragmento en Carlo Diano	419
XX.	El último viaje de Odiseo	436
	Procedencia de los textos reunidos en este volumen	457
	Índice de autores y obras anónimas	459
	Fuentes	467

A Carlo Diano, inigualable
maestro nunca olvidado.

PREFACIO

> Es un gran placer sumergirse en el espíritu de los tiempos. Ver lo que pensaron los sabios anteriores a nosotros, y cuán prodigiosamente hemos adelantado por fin ese pensamiento.
>
> GOETHE, *Fausto*

¿Qué uso podemos hacer, qué provecho podemos todavía extraer, en el umbral del tercer milenio, del interminable legado cultural y cognoscitivo que nos han dejado la civilización y el pensamiento de los griegos? Este libro, que reúne los frutos de una década de investigación, no aspira a dar una respuesta exhaustiva a tan ambiciosa pregunta, sino apenas sugerir alguno de los muchos caminos que podrían recorrerse. Muchos, porque lo que hemos llamado el «universo» de los griegos es el producto de un pensamiento que no dejó sin explorar ningún campo de reflexión y de indagación, y que presenta una gama de trayectos y de puntos de llegada tan ampliamente diversificada que desalienta cualquier tentativa rápida de una síntesis que no podría sino ser sumariamente reductiva.

El único método aplicable era, y en nuestra opinión sigue siendo, aceptar el desafío que esa extraordinaria «diversidad» del mundo griego nos presenta, sin retroceder ante ninguna propuesta ni renunciar a ningún trayecto metodológico, aunque manteniendo firme la conciencia de la peculiaridad y la especificidad históricas de esa experiencia. No se trata de reconstruir, mucho menos de inventar, un «universal griego» que nunca existió, porque el pensamiento de los griegos fue siempre debate, alternativa y diversidad, sino de recuperar gradualmente los fundamentos y las bases sobre los cuales esa diversificada experiencia

pudo construirse y articularse, partiendo inevitable y necesariamente de nuestra experiencia actual del universo, tanto natural como social.

El riesgo que se corría no era poco, porque en esa operación era fácil caer en identificaciones arbitrarias de anticipaciones y trayectorias que irían contra lo que es la propia lógica histórica de los hechos; y, sin embargo, tampoco se podía aceptar una rígida limitación de la investigación a una igualmente ilusoria reconstrucción de «hechos», no menos arbitrariamente definidos como tales, al servicio de una filología encerrada en sí misma, o de una historia entendida como simple crónica. Las aperturas disciplinarias de que disponen hoy los estudiosos de la Antigüedad clásica permiten recurrir a instrumentos diversos y refinados, como el análisis cultural, sociológico, económico, histórico-científico o, para abarcar todas esas orientaciones en una definición más vasta, «antropológico». No faltan, repetimos, los instrumentos para moverse en esas direcciones—como lo han demostrado ampliamente las investigaciones de las últimas décadas—, pero tampoco faltan los *realia* que en su fecundidad se prestan a esas indagaciones, o más bien que sólo a través de ellas pueden ser identificados y analizados como tales.

Por lo tanto, si había un riesgo que correr, consideramos que se imponía correrlo, como demuestra la incontestable heterogeneidad de los ensayos recogidos aquí; una heterogeneidad que, sin embargo, en el caso de una lectura menos superficial, revela una sustancial unidad de fondo, como muestran muchos «encajes» que hacen del volumen un «dominó» de piezas diferentes pero fáciles de organizar en un cuadro unitario.

En consecuencia, la respuesta a nuestra indagación inicial, una vez aclaradas estas premisas de fondo, no puede ir

más que en dirección a una reapropiación lo más amplia posible, por parte de la cultura contemporánea, del patrimonio de saberes del que hablábamos. El momento histórico-filológico no puede constituir, en esa refuncionalización de un legado conservado con demasiada frecuencia entre los muros cerrados de las especializaciones, sino el momento preliminar e indispensable de una divulgación de ese patrimonio, en un mundo que se encamina cada vez más rápidamente hacia formas de conocimiento sin duda llenas de fascinantes atractivos informáticos y multimedia, pero demasiadas veces pobres de contenidos y, sobre todo, progresivamente separadas de esa conciencia histórica que debería continuar constituyendo la autoconciencia de las naciones y de las culturas. El mundo antiguo, y en particular el mundo griego, no debería convertirse—como están en peligro de hacerlo—en mera ocasión de relatos episódicos confiados a una comunicación como la de los tebeos, o mero objeto de curiosidad ociosa, sino constituir la base ineludible de una conciencia cultural de nuestro propio mundo moderno, o posmoderno; no sólo por lo que todavía tienen de utilizable, sino porque la civilización actual, en su continuidad a través de la Antigüedad tardía, la Edad Media y el Renacimiento, constituye hasta ahora una historia única e inseparable de sus orígenes, imposible de comprender si no es justamente en su continuidad y totalidad.

Cortar las raíces milenarias de esa planta, por negligencia o ligereza, comportaría una pérdida cada vez más grave de nuestra identidad y especificidad cultural e histórica, en un mundo en el que precisamente la conservación de la identidad, a pesar del avance de la globalización, es una necesidad insuprimible. Mantener la continuidad con aquellas raíces lejanas pero no remotas, extraer las linfas vitales que aún puedan brotar de ellas, no significa abjurar de

todo lo inconmensurablemente distinto que nuestro universo posmoderno ha conquistado; significa, por el contrario, comparación y mediación. Dicho de otro modo: reconocer a través de diversidades y similitudes cuánto de aquel mundo sobrevive en nosotros, y cuánto le hemos agregado nosotros de inédito, como quería el *famulus* de Fausto cuyas consideraciones ingenuas pero no insensatas hemos citado en el epígrafe.

En este sentido, la indiscutible y quizá infranqueable «distancia» del mundo griego con respecto a nosotros puede constituir también su siempre renovable «actualidad».

I
HIPÓLITO Y FEDRA ENTRE PALABRA Y SILENCIO

Fedra inolvidable.
G. D'ANNUNZIO, *Fedra*

En la célebre invectiva contra el sexo femenino que Hipólito pronuncia, después de enterarse por la nodriza de la insana pasión que Fedra siente por él, hay un pasaje que merece más atención de la que hasta ahora ha recibido de los críticos. Hipólito expresa su esperanza de que se instaure para las mujeres un régimen de segregación dentro del espacio doméstico, tendente a suprimir cualquier posibilidad de comunicarse, tanto dentro como fuera del *oîkos*:

A una mujer nunca debería acercársele una sirvienta; fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna. Pero la realidad es que las malvadas traman dentro de la casa proyectos perversos y las sirvientas los llevan fuera de la misma.[1]

Para los griegos, la mujer confinada de por vida dentro de la casa, para que se hable de ella lo menos posible—no sólo mal, sino tampoco bien—, es un modelo cultural que se da por sentado;[2] además, como reflejo de eso, se considera elogiable y deseable el comportamiento de la mujer que

[1] Eurípides, *Hipólito*, vv. 645-650.

[2] Véase, por ejemplo, Tucídides, II 45.2 (del epitafio de Pericles): «Vuestra reputación (*dóxa*) será grande, y será grande la de aquélla cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres».

sabe observar la regla del silencio.[3] Aquí tenemos algo más preciso y más perentorio: incluso en el interior de la casa, donde debe estar confinada, la mujer debe ser aislada de cualquier contacto humano: es preciso suprimir cualquier posibilidad de comunicarse con otros. Vivirá en compañía de los animales, de esos compañeros «mudos» del hombre, ya sean salvajes o domésticos, y ya no habrá sirvientas ni nodrizas, sus confidentes, que funcionen como intermediarias y conexiones entre el «interior» (*éndon*) y el «exterior» (*éxo*), entre la intimidad secreta de la casa y la publicidad de la calle y la plaza, entre lo familiar y privado y lo político y público.

Ese aislamiento comunicativo viene a complementar el cuerpo principal de la «utopía» de Hipólito, que contempla la eliminación de la mujer como instrumento de reproducción biológica (los hijos se comprarán en los templos de los dioses, que funcionarán como una especie de «bancos de semen») y la «liberación» de la casa del hombre del componente femenino («y vivir en casas libres de mujeres»).[4]

Pero lo esencial para nosotros es el proyecto de suprimir la comunicación verbal: porque el *Hipólito* de Eurípides es un drama que versa por entero sobre el poder de la palabra y sus invencibles contradicciones, dentro de un complejo sistema de correspondencias y de oposiciones que aquí intentaremos desenredar al menos en sus rasgos esenciales.

[3] El Áyax de Sófocles expresa esta norma de forma lapidaria (v. 293): «¡Mujer, el silencio es un adorno en la mujer!» (γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει).

[4] Vv. 623-624: ἐν δέ δώμασιν | ναίειν ἐλευθέροισι λειῶν ἄτερ. Para la exclusión de las mujeres del proceso reproductivo véase también *Medea*, vv. 573-575. Sobre estos dos pasajes de Eurípides, y sobre el problema que proponen, nos detenemos largamente en «El hijo de la amazona», en este libro, pp. 41-67.

Y, para comenzar, diremos de inmediato que la posición de Fedra, su actitud a lo largo de todo el curso de los acontecimientos del drama, no parece estar en absoluto en contradicción con los principios enunciados en el monólogo de Hipólito; más bien concuerda con ellos que Fedra, al comienzo de la tragedia, escoja la segregación[5] y el silencio. Encerrada en sus aposentos, Fedra se niega a hablar, resistiéndose hasta el límite de lo posible a los ruegos de la nodriza para que le revele su secreto. Y cuando, con la fuerza coactiva del acto de súplica, la nodriza logra arrancar a su ama el arcano de su pasión por el hijastro, Fedra le prohíbe con la mayor firmeza difundirlo (v. 520). Finalmente, después de que la nodriza hable, llevando el amor de Fedra fuera de los muros de la casa y al conocimiento del propio interesado, la reina lanzará su maldición contra la indiscreta (v. 708 y ss.). Por lo tanto, el comportamiento de Fedra está totalmente de acuerdo con las normas, por utópicas que sean, enunciadas por Hipólito en el pasaje señalado anteriormente.

Pero hay más: la misma ansia de evasión y de fuga que invade a Fedra en la escena inicial no hace más que repetir los términos del «proyecto» de Hipólito (v. 208 y ss.):

¡Llevadme al monte! Iré hacia el bosque y caminaré entre los pinos, donde corren los perros matadores de animales, persiguiendo a los ciervos moteados.

Es cierto que Fedra se evade de su reclusión doméstica, pero su anhelo de fuga es hacia los montes, los bosques, las fuentes incontaminadas, hacia el espacio ocupado por esas «fie-

[5] El propósito de Fedra es «mantener su cuerpo dentro de la casa» (δέμας ἐντὸς ἔχειν οἴκου), v. 131.

ras» que Hipólito destinaba a las mujeres como compañía «muda», hacia un espacio salvaje, el espacio venatorio que es el mismo espacio de Hipólito, cazador.[6] Para Fedra, salir «al descubierto», rompiendo la segregación, significa no ya insertarse en el espacio ciudadano, público, político de la ciudad de Trecén (que es, en cambio, el espacio de Teseo), al cual la mujer no tiene acceso, sino evadirse del encierro de la casa para penetrar directamente en el espacio salvaje, que es en sí, obsérvese bien, un espacio de la incomunicación.

Ese espacio es justamente, como decíamos, el espacio que habita Hipólito, el espacio de la soledad de Hipólito, que vive en él acompañado por sus perros (o sus caballos)[7] y con su séquito de cazadores, y si se comunica con alguien es con la señora de los espacios salvajes y venatorios, Ártemis. En sus malévolas consideraciones del prólogo, Afrodita describe a Hipólito justamente, y no sin sarcasmo, como un joven que

[6] Como observa G. Paduano («Ippolito: la rivelazione dell'eros», en R. Uglione [ed.], *Atti delle giornate di studio su Fedra*, Turín, s. f., pp. 57-77, en la p. 61), se trata de una evasión metafórica, en la que «la pasión que no se puede manifestar hacia Hipólito se manifiesta hacia el universo de Hipólito».

[7] También los caballos pertenecen, en cierta forma, a la esfera de lo salvaje, puesto que deben ser domados y sometidos por el hombre (véase Esquilo, *Prometeo*, v. 462). Los caballos de Hipólito, en contacto con el toro de Posidón, sufrirán al final del drama una regresión al estado salvaje: el furor que los domine será la causa de la muerte de Hipólito, que apelará en vano a la «mansedumbre» resultante de su «crianza» (v. 1240). Al final del episodio desaparecerán, del mismo modo que el toro (v. 1247 y ss.). Al respecto véanse las observaciones de C. Segal, «The Tragedy of Hippolytus: the Waters of Ocean and the Untouched Meadow», en *Harvard Studies in Classical Philology*, 70, 1965, pp. 117-169, en las pp. 144-147, así como Aristóteles, *Historia animalium* 488a 30 («todos los géneros que son domésticos subsisten también en estado salvaje, como por ejemplo los caballos», etcétera).

Por el verdoso bosque, siempre en compañía de la doncella, con rápidos perros extermina los animales salvajes de la tierra.[8]

Esa excesiva familiaridad con el espacio salvaje, esa frecuentación y devoción a la virgen cazadora aíslan a Hipólito de los circuitos normales de la comunicación y del intercambio social, en los cuales cabe también la circulación de las mujeres. La esfera a la que pertenece Hipólito es el *kômos* de cazadores que constituye su séquito (v. 55), y el grupo de coetáneos (*homélikes*) con el que se reúne; él mismo proclama su preferencia por los círculos restringidos, alejados de la multitud (v. 986 y ss.).[9]

Así, Hipólito parece renuente a aceptar de modo pleno el estatuto de ciudadano de Trecén (al que, por lo demás, como *nóthos* tiene acceso discutible) puesto que rechaza (*anaínetai*, v. 14) insertarse en la circulación de los bienes sociales (y la mujer es uno de ellos). A pesar de sus triunfos en la caza, en la perspectiva de la *polis* él se inscribe en la categoría de los cazadores fracasados.[10]

[8] V. 17 y ss. Como observa W. S. Barrett en su comentario a *Hipólito* (Oxford 1964, *ad. l.*), el nexo συνεῖναι γυναικί al que recurre Eurípides para describir la «convivencia» de Hipólito con Ártemis, tiene habitualmente un valor sexual que aquí sería paradójico, dado que Hipólito está «en compañía» de una *parthénos* y él mismo es virgen. De ahí el oxímoron y el sarcasmo. Ahora véase también D. Susanetti, *Gloria e purezza. Note all'Ippolito di Euripide*, Venecia, 1997, pág. 25, que ve en la elección de Hipólito «el sustraerse a una relación normal con la sexualidad y con el universo femenino».

[9] Véase R. P. Winnington-Ingram, «Hippolytus: a Study in Causation», en *Euripide* (*Entretiens Hardt*, VI), Vandoeuvres-Ginebra, 1960, pp. 171-191, en la p. 184.

[10] Véase G. Piccaluga, «Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura», en AA. VV., *Il mito greco*, edición al cuidado de B. Gentili y G. Paioni, Roma, 1977, pp. 33-48.

Fuera del círculo restringido de sus coetáneos, Hipólito no se comunica más que con Ártemis, pero es una relación de comunicación que desborda los confines de lo humano, como señala también Afrodita, que habla de «una relación excesiva para un mortal».[11] En eso Hipólito se siente único, aislado y también privilegiado; el suyo es un *géras* que él no comparte con nadie (v. 84 y ss., Hipólito a Ártemis):

Yo soy el único de los mortales que poseo el privilegio de reunirme contigo e intercambiar palabras, oyendo tu voz aunque no veo tu rostro.

Y en cambio la moral común, o si queremos las normas sociales, prescriben la disponibilidad a ser *euproségoroi* (v. 95), es decir, accesible a la comunicación con todos y no sólo con una divinidad, que además es la diosa de los montes y las selvas.

Al mismo tiempo, la prolongada permanencia de Hipólito en una etapa «adolescente», cómo se demora en las prácticas de la caza, negándose a la integración en la ciudad, denuncian una detención, la falta de un paso incluso social al grupo de edad al que ahora pertenece:[12] al rechazar el cosmos de Afrodita, Hipólito alarga más allá de sus límites una adolescencia que las normas sociales, y también las biológicas, deberían hacer desembocar en la virilidad.

En este sentido, la abstinencia sexual (estrechamente vinculada a la solidaridad con Ártemis) que caracteriza a

[11] V. 19: μείζω βροτείας προσπεσών ὁμιλίας.

[12] Véase F. Zeitlin, «The Power of Aphrodite: Eros and the Boundaries of the Self in the Hippolytus», en P. Burian (ed.), *Directions in European Criticism*, Durham, N. C., 1985, pp. 52-111, 189-208, en la p. 56.

Hipólito es socialmente negativa, y en todo caso constituye un elemento de extrañeza, por su distancia frente a las reglas de la organización ciudadana, una transgresión de la ley de Afrodita, que es la ley misma de la reproducción biológica y cósmica, pero también social y política. Hipólito pagará esa transgresión incurriendo, a su pesar, en el extremo opuesto, ser acusado de haber cometido, o intentado cometer, un «exceso» sexual como el de unirse a una mujer (la esposa de su padre) con la cual tenía prohibida cualquier relación.[13]

Pero volvamos a Fedra. También aquí su relación—estructural—con Hipólito es a la vez de oposición y de paralelismo. Presa de una pasión inconfesable por su hijastro, ha decidido reprimirla y ocultarla, sepultándola en el silencio; y si no fuera por la intervención de la nodriza, Fedra se habría llevado su secreto a la tumba.

Abstinente Hipólito, de una castidad que llega a ser transgresión social, moderada Fedra, que logra dominar su pasión sin manifestarla. Y si Hipólito, dedicado como está por entero a la esfera de Ártemis, practica su particular ascetismo, que lo mantiene alejado de las relaciones sexuales, un ascetismo análogo, aunque con diferente motivo, es el que pone en práctica Fedra: el ascetismo de la segregación, el silencio y el ayuno. Fedra no ha probado bocado «desde hace tres días», y el ayuno también es, obsérvese bien, una forma de incomunicación, que presenta analogías con el silencio.[14]

[13] Véase Zeitlin, art. cit., p. 106 y ss., así como E. Pellizer, *Favole d'identità. Favole di paura*, Roma, s. f., p. 24.

[14] Episodios similares de ayuno se encuentran en Eurípides, en el *Orestes*, donde al comienzo del drama el protagonista lleva cinco días sin comer ni lavarse y permanece envuelto en su manto en un jergón, alter-

Se diría que Eurípides ha querido subrayar la semejanza de los dos comportamientos, la homología de los dos ascetismos: la castidad de Hipólito y el ayuno de Fedra. Hay una singular coincidencia formal, léxica, que no deja lugar a dudas: Hipólito ha mantenido hasta entonces «el cuerpo puro» (*hagnòn démas*) del contacto con lecho de mujer (v. 1003); Fedra mantiene «el cuerpo puro» (*démas hagnón*) del contacto con alimentos (v. 138).[15] Es un doble ascetismo, paralelo e igualmente negativo en su perfil social: la abstinencia sexual de Hipólito va contra las reglas de la reproducción social, que quiere que la estirpe se perpetúe en el sucederse de las generaciones;[16] el ayuno de Fedra ame-

---

nando inmovilidad y silencio con la agitación de la locura: síntomas todos del «salvaje mal» que lo aflige, y de una voluntad de autocastigo, de ascesis penitencial lindante con la autodestrucción y el suicidio. En *Las suplicantes* el viejo Ifis, abrumado por el doble luto por su hijo Eteocles y su hija Evadne, implora que lo dejen aislado en las tinieblas, donde «el ayuno consumirá su viejo cuerpo» (v. 1074 y ss.). Y en el *Áyax* de Sófocles ayuno y mutismo son los signos que anuncian el inminente suicidio del héroe.

[15] Para el ayuno como práctica de purificación ritual en Grecia véase lo que escribe Barrett en su comentario *ad l.*; C. Segal, «Shame and Purity in Euripides' Hippolytus», en *Hermes*, 98, 1970, pp. 278-299, habla de una pureza «metafórica, cuasirritual» del ayuno de Fedra; y véase también Zeitlin, art. cit., p. 197, n. 57. Para el ayuno observado por Deméter en el himno homérico véase P. Scarpi, *Letture sulla religione classica. L'inno omerico a Demetra*, Florencia, 1976, p. 144 y ss. Recuérdese también que para los griegos clásicos la muerte por inanición no contaminaba, o contaminaba menos que una muerte provocada con violencia. Con frecuencia los enemigos o adversarios políticos eran «asesinados» dejándolos morir de hambre, a fin de evitar la contaminación producida por un derramamiento de sangre.

[16] F. Turato, «L'Ippolito di Euripide tra realtà e suggestioni di fuga», en *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca*, Universidad de Padua, 1, 1974, pp. 136-173, en la p. 144, ve una conexión entre el rechazo por

naza la reproducción individual, la subsistencia y reconstitución del individuo a través de la reposición de lo consumido. Fedra recurre al ayuno no sólo como a un rasgo de comportamiento correlacionado con el silencio y la segregación (la incomunicación), sino como a un medio que le ofrece, con la muerte, la única vía de escape posible.

Especular y opuesta a la de Fedra es la opción alimenticia de Hipólito. No es frecuente en la tragedia que un personaje ordene poner la mesa y exprese su propia complacencia por el inminente banquete, hablando sin ambages de comida y de saciedad. Actitudes semejantes, incompatibles con la austeridad trágica, normalmente quedan relegadas al escenario cómico. Pero en el *Hipólito* esto se verifica en el v. 108 y ss., en los que el protagonista, de regreso de la caza con su mesnada, ordena a sus compañeros:

> Vamos, compañeros, entrad en casa y preocupaos de la comida (*sítōn mélesthe*): una mesa repleta (*trápeza pléres*) es agradable al volver de la caza. Hay que almohazar a los caballos, para que, después de uncirlos al carro y saciarme yo de comida (*borâs korestheís*), los entrene en los ejercicios oportunos.[17]

Al ayuno de Fedra, que es una elección de muerte, se contrapone el hambre y el placer de comer hasta saciarse de Hipólito, que es una opción ingenua e inmediata de vida;

---

parte de Hipólito «de la mujer=continuidad de la especie», y la interdicción del «hierro» que jamás violará el «prado intacto» (v. 76), en que el «hierro» debe ser visto en relación con el trabajo y las técnicas. Los dos rechazos serían testimonio de una tendencia «regresiva».

[17] Nótese que ni *korénnymi* ni un nexo como *trápeza pléres* reaparecen en ningún otro sitio en Eurípides. En cuanto a *borá*, término crudo y realista para designar el alimento como objeto de masticación, reaparece sobre todo, y no es casual, en el *Cíclope*.

cazador, Hipólito mide el tiempo como los héroes homéricos, que alternan el combate con la comida y con el sueño, según ritmos a la vez sociales y biológicos.[18]

Sabemos cómo van a terminar las cosas en realidad: los acontecimientos del *Hipólito*, partiendo de la situación que hemos esbozado, se desarrollarán en una secuencia de transgresiones y de fracasos, cerrándose con la aniquilación de los dos protagonistas. Pero las transgresiones y los fracasos también forman un sistema, disponiéndose en un complejo cuadro de correspondencias y oposiciones, de similitudes y divergencias. En el centro del sistema, núcleo y fuerza motriz, la comunicación, la palabra, con su indescifrabilidad y sus incógnitas, pero también con totales transparencias que ponen al desnudo, súbitamente y sin residuo, la intimidad más secreta de los protagonistas.[19] Una palabra que obedece a un rígido sistema de reglas, y que está dotada de su propia perentoria irrevocabilidad que vincula y obliga según normas restrictivas y leyes difíciles de eludir. Y a la vez, una palabra que no posee un estatuto de verdad capaz de sustraerla a la falsificación, a la mentira, al error. Lleno de significados aparece, según esta perspectiva, el monólogo de Teseo (vv. 925-931):

[18] Véase C. Simondon, *La mémoire et l'oubli*, París, 1982, p. 30 y ss.; Winnington-Ingram, art. cit., p. 173, es uno de los pocos críticos que señalan el contraste entre el ascetismo sexual de Hipólito y su propensión a «una buena comida», en claro contraste con el ayuno de Fedra.

[19] B. M. W. Knox, «The Hippolytus of Euripides», en *Yale Classical Studies*, 13, 1952, pp. 3-31, en la p. 5 y ss. subraya que la elección entre «palabra» y «silencio» coloca en una relación significativa a los cuatro protagonistas entre sí: Fedra elige primero el silencio, después la palabra; la nodriza, palabra, después silencio, después palabra; Hipólito, palabra, después silencio; Teseo y el coro, palabra.

¡Ay, los mortales deberían tener una prueba clara de los amigos y un conocimiento exacto de los corazones, para distinguir el verdadero amigo del falso! Todos los hombres habrían de tener dos voces, una justa y la otra como fuese, de modo que la que tiene pensamientos injustos pudiera ser refutada por la justa y así no nos engañaríamos.

Teseo se cree engañado por Hipólito, es decir por el «amigo» (*phílos*) por excelencia. Y su invectiva es especular y contraria a la de Hipólito, que evocamos al principio: Hipólito quería suprimir, para la especie femenina, la comunicación, tanto activa como pasiva; Teseo, al contrario, querría multiplicarla por dos, dotando a cada ser humano de un doble registro de discurso, uno verídico y justo, el otro falaz e injusto. Esa reduplicación del discurso, con la presencia de una «voz de la verdad», sustraería la comunicación a cualquier falsificación, porque la segunda voz, la voz «de control», funcionaría como detector de mentiras. Una fantasía cargada de significado, y a la vez de sorprendente modernidad.

En realidad, en el *Hipólito* la falsedad y la mentira tienen muy poco espacio, más bien cada personaje proclama por entero su propia verdad. El problema es otro: que esas verdades resultan ser incomunicables, sujetas como están a censuras y prohibiciones que hacen que no lleguen a quien deberían, o por el contrario lleguen a quienes no deberían (ése es todo el mecanismo dramático de la tragedia).[20]

[20] Como observa O. Taplin, «Aeschylean Silences and Silences in Aeschylus», *Harvard Studies in Classical Philology*, 76, 1972, pp. 57-97, en la p. 95, todo el drama se basa en que no se recurre, en el momento debido, al silencio o a la palabra.

Fedra es sincera, aunque mantiene o trata de mantener en secreto su amor; Hipólito es sincero, tanto con Fedra como con Teseo; Teseo es sincero al creer en la ofensa de su hijo; y sincera es, por fin, aunque en un nivel de comportamiento que no es el «noble» y «aristocrático» de los demás protagonistas, la nodriza, que con su revelación desencadena la catástrofe del drama. El único momento de falsificación, de mentira, está confiado, obsérvese, no a la palabra dicha, a la comunicación directa, verbal, sino a la mediación de la palabra escrita, al «testamento» en el que Fedra, desde el más allá, acusa falsamente a Hipólito de haberla asediado. Pero a la palabra escrita le falta justamente esa verificabilidad, ese doble registro de discurso que soñaba Teseo. Las «tablillas» (los *déltoi*) acusadoras dejadas por Fedra no se pueden someter a verificación, porque la voz de quien las redactó se ha apagado, y con ello el documento escrito adquiere un peso testimonial enorme, precisamente como consecuencia de su carácter infalsificable.[21]

Pero procedamos con orden, y tratemos de seguir paso a paso las líneas de fuerza de la historia. Y comencemos por Fedra. Su decisión inicial, que en el curso de la acción, y por efecto de acontecimientos ajenos a su voluntad, no podrá realizarse sino en parte, es doble, y sus dos elementos están estrechamente interrelacionados: callar y morir, pero morir «gloriosamente», llevándose consigo su secreto a la tumba. «Cuando el amor me hirió, buscaba el modo de sobrellevarlo lo mejor posible (*kállista*). Comencé por callarlo (*sigân*) y ocultar (*krýptein*) la enfermedad» (v. 392 y ss.). *Sigân* y *krýptein* describen dos ámbitos paralelos y distin-

[21] Véase F. Turato, «Seduzioni della parola e dramma dei segni nell'Ippolito di Euripide», en *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca*, Universidad de Padua, 3, 1976, pp. 159-183, *passim*.

tos de comportamiento, el ámbito verbal y el visual: Fedra mantendrá oculto su mal no sólo al oído sino también a la vista de los demás, permaneciendo aislada en la casa, con el cuerpo envuelto en el peplo y la cabeza velada. Y el velo que cubre su cabeza no es más que «una figuración visible del silencio».[22] La primera decisión de Fedra es, pues, la de no comunicar a nadie, y por ningún canal de comunicación, el mal que la atormenta.

En un segundo momento, continúa Fedra, «como no conseguí con estos medios vencer a Cipris, me pareció que la mejor decisión era morir» (v. 400 y ss.). Y del contexto se deduce, como sabemos, que Fedra habría buscado en la abstención de alimento esa muerte, en el ayuno, entendido también como una forma de purificación. Hace tres días que Fedra no come, «deseando arrastrarse... hacia el desgraciado fin de la muerte» (v. 135 y ss.):

> — ... hace tres días que no prueba la comida...
> —¿Lo hace por extravío o porque pretende morir?
> —Morir, sin duda. No come para acabar con su vida
> (v. 277 y ss.).

Sabemos en cambio que a Fedra, ante el apremio de los acontecimientos, le tocará una forma de suicidio mucho más rápida y drástica: ahorcarse encerrada en sus aposentos.[23] Pero recurrirá a ese medio porque la revelación de su pasión ha hecho que los plazos de su proyecto se precipiten.

[22] Paduano, art. cit., n. 23.

[23] Sobre el significado de esta muerte, típicamente reservada a la mujer, véase N. Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, París, 1985, p. 39 y ss. [*Maneras trágicas de matar a una mujer*, trad. Ramón Buenaventura, Madrid, Antonio Machado Libros, 1989].

Como ya se ha observado, el ayuno de Fedra es una forma de ascesis (mantiene su cuerpo incontaminado rechazando el contacto con el alimento), y ascesis suprema, puesto que se dirige a la eliminación misma del cuerpo; y se trata de una ascesis que integra la otra opción, la de mantener su cuerpo apartado también del contacto carnal con el objeto de su deseo.[24]

Pero el ayuno de Fedra debe leerse igualmente en relación con las otras dos opciones: callar y ocultarse (o cubrirse). Abstenerse de comer, en una cultura en la que los alimentos normalmente se inscriben en el cuadro ritualizado de la convivencia, de lo compartido, de la participación, es también sustraerse a la comunicación. Fedra no come del mismo modo que no habla y no muestra su cuerpo ni descubre su rostro.

Otro elemento que es preciso tener en cuenta para ver el cuadro completo de la situación es la razón que motiva la decisiva opción de muerte de Fedra, la que la lleva a quitarse la vida con sus propias manos. Fedra recurre al suicidio para salvar su *kléos*, su «fama», y a la vez su «gloria» (que se integran, pero como dos elementos distintos).[25] Fedra elegirá una muerte gloriosa en lugar de una vida infamada

[24] Aunque en un contexto distinto, el ayuno y la abstinencia carnal aparecen asociados también en Aquiles de luto por la muerte de Patroclo (*Ilíada*, 24, vv. 128-131).

[25] Oportunamente Knox, art. cit., p. 17, observa que el comportamiento de Fedra se inspira en la búsqueda de la *eúkleia*, según un «código de honor aristocrático». Para salvar ese honor, Fedra decide primero morir en silencio, después revela la verdad al coro, para obtener el reconocimiento de su honorabilidad, y finalmente, para salvar su fama de las consecuencias de esa revelación, aniquila a Hipólito, y con él al propio Teseo. Sobre el *kléos* de Fedra véase también D. Lanza, «Una vittoria di Euripide: l'Ippolito», en *Atti delle giornate... op. cit.*, pp. 99-112, en la p. 103 y ss.; así como Loraux, art. cit., p. 59.

por la divulgación de una pasión incompatible con su estatus: porque es una pasión adúltera y lindante con el incesto, y porque su objeto es un joven semibárbaro, el hijo de la amazona, un «bastardo» (*nóthos*), y además poco o nada integrado en la sociedad ciudadana, uno que en rigor no se puede considerar ciudadano de pleno derecho de Trecén.[26] Y Fedra, hija de Minos, el rey de Creta, y de Pasífae, hija del Sol, tiene su *kléos* que defender, un *kléos* que le viene de su ilustre ascendencia, de su posición eminente y de su estatuto regio, y que quedaría degradado por el comercio amoroso con un «marginal» como Hipólito, sujeto de estatuto social restringido, hijo ilegítimo y no ciudadano de pleno derecho.

La opción de Fedra es, por lo tanto, una opción heroica: morir para salvaguardar su propia «gloria». Una opción análoga a la de otras heroínas de Eurípides, que al decidir morir conquistan un *kléos* que hasta entonces no poseían, o salvaguardan el que ya las distinguía.

Pero *kléos* significa, aun antes que «gloria» y en cuanto «fama» (*dóxa*), lo que otros dicen de nosotros, un juicio que cristaliza en una consideración social mediada por la comunicación verbal. De ahí, y según una estrecha relación estructural y funcional, la elección inicial de Fedra de una muerte velada de silencio, muerte que paradójicamente es «gloriosa» en cuanto que está envuelta y sellada por el silencio, porque sus secretas razones se callan. El *kléos* de Fedra se salvará (si es que se salva) sustrayéndose a la divulgación, será silencio, ausencia de comunicación, tanto activa como pasiva. La hija del Sol (la hija de la hija del Sol) salva-

[26] Por la ley que hizo promulgar Pericles en el año 451/450, se consideraba ciudadano ateniense sólo al hijo de padre *y madre* atenienses, mientras que antes bastaba con la ciudadanía del padre.

rá su luz hundiéndose en la sombra.[27] No era otra cosa lo que Pericles pedía a las mujeres atenienses cuyos maridos habían caído en la guerra: que no se hicieran objeto de discursos, ni para mal ni para bien.[28]

Pero esa intención inicial, como sabemos, está condenada al fracaso, que se concreta en una serie de resultados perversos del proceso comunicativo. La negativa a hacer a otra persona partícipe de su secreto fracasa (y a continuación veremos por qué) ante la insistencia de la nodriza, de manera que ésta y el coro pasan a ser partícipes y conocedores de la pasión de Fedra. Es el primer paso hacia la divulgación, la publicidad de ese secreto, que saldrá del espacio cerrado de los aposentos de Fedra para difundirse en el espacio ciudadano, llegando a quien nunca debería haber llegado.

¿Cómo ha ocurrido eso? ¿Por qué Fedra ha consentido en hablar, aun siendo fácil predecir que la confidente no sería un custodio fiel del secreto? No hay que buscar la respuesta en consideraciones psicológicas, ni de carácter; como se ha observado, los personajes de la tragedia deben ser vistos «como personificaciones de actitudes generales pragmáticas antes que como determinaciones psicológicas individuales»: representan *bíoi*, más que *éthe*.[29] Hay por lo tanto algo muy diferente, y es en un nivel totalmente distin-

[27] Knox, art. cit., p. 9, distingue dos momentos: Fedra elige primero morir «en silencio» para salvaguardar su fama, pero esa elección comporta la imposibilidad de gozar de la gloria que derivará para ella de su sacrificio. Después de revelado su secreto, ya no tiene necesidad de morir sin que nadie la observe (v. 403). En la «gloria» de Fedra están indudablemente presentes dos componentes: el tradicional de su estirpe y el adquirido con su rechazo de acceder a la voluntad de Afrodita.

[28] Véase *supra*, n. 2.

[29] Lanza, art. cit., p. 105 y ss.

to en el que debemos indagar las razones de la revelación del secreto a la nodriza, un nivel que es el mismo en el que deberemos buscar también los motivos del silencio que llevará a Hipólito a la ruina.

Fedra se abre a su confidente porque ésta recurre a una práctica coactiva, a la vez verbal y gestual, que poseía para los griegos una fuerza coercitiva excepcional: la súplica. La nodriza obliga a Fedra a hablar mediante el gesto ritualizado del suplicante: se arroja a sus pies, le toma una mano, le abraza las rodillas. Fedra percibe en eso un verdadero acto de violencia («me obligas [*biázēi*] aferrándote a mi mano», v. 325). Pero ella no puede sustraerse a esa violencia, porque la mano tendida por el suplicante es sagrada, con la misma sacralidad que protege al huésped y que obliga al respeto, y por lo tanto a la satisfacción del ruego: «Te lo concederé (*aidoûmai*). Me produce respeto (*sébas*) tu mano venerable». Y la nodriza responde: «ahora puedo callar; desde este momento eres tú quien hablará». Y Fedra, más allá de cualquier reserva y de cualquier silencio deliberado, hablará.

¿Qué ha ocurrido? Ha ocurrido que han llegado a enfrentarse y a chocar dos códigos culturales y de comportamiento distintos, el código «heroico» (el código del *kléos*) al que obedece Fedra, y el código que denominaremos «ritual-sacro», que confiere una fuerza coercitiva a determinados actos ritualizados. Como la situación particular del drama no permite una reconciliación entre los dos códigos, hay que establecer entre ellos una prioridad, una jerarquía, y en ese momento (pero no en todos los momentos de la tragedia) lo que prevalece es el código más «universal»: y en la sociedad griega posee más universalidad el código «ritual-sacro», al que obedecen todos, independientemente de la clase social a la que pertenecen, que el código «he-

roico-caballeresco» al que se sienten vinculados sólo los que pertenecen a la categoría de los *agathoí*. De la presencia de esos dos códigos y de sus choques e interferencias es evidente expresión la presencia, como portadora del código «ritual», de un sujeto de nivel social ínfimo, la nodriza, de condición servil.

La acción dramática toma entonces otro camino, o más bien se inicia aquí (de otro modo no habría habido tragedia). Y se desencadena, como decíamos, el mecanismo perverso de una serie de transgresiones de las reglas de la comunicación, en total contraste con el designio inicial de Fedra. Una vez arrancado el secreto a su ama, la nodriza, que no conoce códigos «heroicos» y para la cual el *kléos* por el que Fedra está dispuesta a morir no es más que una vacía «palabra»,[30] se apresura a contárselo todo a Hipólito.

Pero, para precaverse contra las imprevisibles consecuencias de sù revelación, así como con Fedra había recurrido, para hacerla hablar, al expediente de la súplica coercitiva, con Hipólito la nodriza recurre, para hacerlo callar, a otra forma de coerción, el vínculo del juramento. Según modalidades que quedan fuera del escenario, ella, proponiéndose ser alcahueta de su ama, revela a Hipólito el secreto, pero al mismo tiempo le arranca, bajo juramento, la promesa del silencio, un silencio que obviamente se refiere, ante todo, a Teseo.

Arrastrado con violencia, y súbitamente, fuera del edénico espacio de inocencia en el que vivía, Hipólito se en-

[30] V. 490 y ss.: «¿a qué viene este hablar tan serio (σεμνομυθεῖς)? Tú no necesitas bellas palabras (λόγων εὐσχημόνων)...»; v. 500 y ss.: «tu buen nombre (τοὔνομα) por el cual morirás con orgullo...». Recuérdese la realista o cínica frase de los atenienses en el diálogo con los melios relatado por Tucídides (v. 89): no es «con bellas palabras» (μετ' ὀνομάτων καλῶν) que se proponen conducir la negociación.

cuentra de pronto envuelto, más allá de su voluntad, pero también de cualquier previsión, en la red en la que la nodriza se apresta a hacerlo prisionero. Él no puede hacer otra cosa que rechazar sus infames proposiciones, que lo impulsan a contaminar el lecho de su padre: un rechazo radical, no sólo de la cosa sino de las propias palabras que la expresan, una negación «de haber oído» lo que la nodriza ha dicho, y que es un *nefandum*, y lo que es *ne-fandum*, ἄρρητον, es también *ne-audiendum* (v. 602 y ss.):

> ¡Qué palabras he oído que ninguna voz
> se atrevería a pronunciar!

Por esas palabras Hipólito se siente contaminado, y quisiera lavarlas vertiendo agua pura de manantial en sus oídos (v. 653 y ss.), pero inútilmente, porque ya han hecho su obra irreversible, con la irreversibilidad de la palabra pronunciada y ya imposible de borrar. La nodriza se ha hecho mediadora de un «mensaje» totalmente anómalo en su realización, puesto que la «emisora» (Fedra) no tenía ninguna intención de transmitirlo, y el destinatario (Hipólito) se niega, aunque en vano, a recibirlo; pero es justamente en esa distorsión donde emerge la potencia irremediable de la comunicación verbal, porque la palabra, una vez pronunciada, sigue su curso, y no es posible llamarla de vuelta o revocarla.[31] *Verba manent.*

La negativa de Hipólito llega cuando es demasiado tarde, y él comprende que es partícipe (aunque involuntario), *conscius*, y de alguna manera también cómplice de Fedra

[31] «La palabra hace existir y ocurrir todo lo que nombra» (Susanetti, *op. cit.*, p. 61). Y para la irrevocabilidad de la palabra véase Sófocles, *Edipo rey*, vv. 848-849.

(se hará su cómplice, más allá de sus propias intenciones, en el silencio que guardará). Ha metido el pie en una trampa de la que no logrará salir, y pagará con su vida la imprudencia, que lo hace condescender a prestar oídos, bajo promesa de silencio, a las palabras de la nodriza; una imprudencia que no es sino el resultado directo de su ingenuidad e inexperiencia.

La reacción inmediata de Hipólito cuando la nodriza le revela la pasión de Fedra es, si así puede decirse, taparse los oídos para no oír. La segunda, que es una reacción de defensa, es la simétrica y contraria de gritar a todos lo que ha oído, de sacar a la luz el secreto del que se le ha hecho partícipe (v. 603: «No es posible callar, después de haber oído cosas terribles»).

Hablar tendría para Hipólito un doble efecto: aligerarlo del peso de la contaminación que le ha caído encima, haciendo partícipe de ella a toda la ciudad, y al mismo tiempo ponerlo a salvo de lo que oscuramente percibe como una trama urdida en su contra. Y aquí tenemos un nuevo jaque: Hipólito no puede hablar, porque está obligado a guardar el secreto por el juramento que la nodriza le arrancó antes, y por la ulterior súplica (v. 605) con que ésta, usando con astucia el código «ritual», refuerza aún más la obligación. También el coro, que en su momento podría, y quisiera, restablecer la verdad proclamando la inocencia de Hipólito, está obligado al silencio, porque ahora es Fedra la que, por razones opuestas, le ha arrancado el correspondiente juramento (v. 713 y ss.).

Si el ritual de súplica tenía una potencia inmediatamente eficaz, el juramento posee una aún más coercitiva y temible: para un griego, violar el juramento prestado con las formalidades rituales, invocando para sí el castigo divino en caso de perjurio, equivalía a firmar su propia sentencia

de muerte. Fuerza análoga, y no menos coercitiva, tienen las maldiciones (*araí*), como la que Teseo lanzará contra su hijo; por lo demás, una *ará* para el caso de incumplimiento justamente forma parte de las fórmulas del juramento. Añádase que el respeto al juramento prestado era impuesto no sólo por lo que hemos definido como el código «ritual» sino también por el código «heroico-caballeresco»: el perjurio significa también abdicar de la propia *areté*, que impone la lealtad a los compromisos asumidos tanto ante los dioses como ante los hombres.[32]

Esto explica por completo el silencio de Hipólito sobre la revelación de la nodriza (un silencio que será justamente, como veremos, el artífice de su *kléos*), su aceptación de un secreto del que ahora es cómplice jurado. Cuando Teseo, comprensiblemente engañado por el «testamento» de Fedra, saque a la luz lo que él cree de buena fe que es la verdad (v. 885: «Hipólito se atrevió a violentar mi lecho») y convoque a los ciudadanos de Trecén apelando a la ciudad (*iò pólis*), Hipólito se encontrará, por la fuerza vinculante del juramento, en posición de no poder defenderse de la infamante acusación, y todas las argumentaciones a las que recurrirá para convencer a su padre de su inocencia no tendrán ya ningún efecto, porque no podrá revelar la verdad que podría salvarlo, es decir, que era Fedra, y no él, quien había concebido una pasión adúltera e incestuosa.

A Hipólito no le queda otra posibilidad que llamar en

[32] Véase una vez más Turato, *L'Ippolito*..., p. 145 y ss.; sobre el valor que tiene el juramento, por ejemplo en un autor como Teognis: «dentro de una estrecha lógica de clase y una mentalidad de *hetería*»; y para el uso del juramento como vínculo coercitivo dentro de las *heterías* atenienses, véase F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a. C.*, Roma, 1957, *passim*.

su defensa a «testigos mudos», invocando a los muros de la casa, que fueron los confidentes de Fedra (v. 1075):

¡Oh casa, si pudieras cobrar voz y atestiguar si yo soy verdaderamente un hombre vil!

Con un *adýnaton* de repertorio, Hipólito, que tiene voz, pero no puede hablar, invoca los muros del palacio, que son «mudos»—del mismo modo que las «fieras» que él mismo había asignado como compañeras de las mujeres que habitan en él—, para que articulen milagrosamente una voz (*phthégma*) que dé testimonio de su inocencia. Es demasiado fácil para Teseo reprocharle que «te refugias con habilidad en testigos mudos» (*aphónous*, v. 1076); en cambio él, Teseo, tiene testigos de cargo mucho más convincentes, testigos que no sólo hablan, sino que «gritan» la infamia de Hipólito (*boâi boâi déltos álasta*, v. 877): «grita» [la tablilla] la infamia de Hipólito (*boâi boâi déltos âlasta*, v. 877) esa «carta desde el más allá» con la que Fedra acusa falsamente.[33]

En el intrincado juego de actos comunicativos negados, prohibidos, rechazados, de interdicciones y de transgresiones, de fugas de noticias, pero también de obligaciones lealmente observadas, la falsa acusación de Fedra es la última y definitiva tesela del mosaico. Debemos pues explicar este supremo acto de violencia y de iniquidad con que Fedra, desde el más allá, arrastra también a Hipólito (y al propio Teseo) a su mismo infierno.

En primer lugar, hemos de tener presente que si Fedra buscaba salvar, más allá de la muerte, su propia reputación, su propia fama (*kléos*)—y sabemos que ése era desde

[33] Sobre esos «testigos mudos», véase Turato, *L'Ippolito...*, p. 174 y ss.

el principio su pensamiento dominante—, no podía hacerlo sino descargando sobre Hipólito la imputación de indignidad. Como anunciara Afrodita en el prólogo, Fedra muere, pero muere «gloriosa» (*eukleés*, v. 47).

En el momento en que se revela su secreto, Fedra tiene un instante de temor: «no moriré con gloria» (*oukét eukleeîs thanoúmeta*, v. 687). Pero se recobra pronto de ese estado de confusión, y su decisión es rápida y lúcida: un auténtico *heúrema*, como declara ella misma (v. 716), con el objeto de dejar en herencia a sus hijos (¡a sus hijos legítimos!) «una vida honorable» (*eukleâ bíon*), y al mismo tiempo no deshonrar a sus propios antepasados regios y divinos. La defensa del buen nombre de la estirpe va tanto en dirección ascendente como descendente. Y Fedra no se rebajará a la vergüenza del deshonor «para salvar una vida» (*hoúneka psychés miâs*, v. 721): la de Hipólito. Ella morirá por su propia gloria, pero también Hipólito morirá por la gloria de Fedra, víctima inocente sacrificada en el altar de la hija del Sol, y a la vez ofrecida en expiación a Afrodita. El *kléos* de Fedra tiene un precio que es preciso pagar, y el precio son dos vidas, la de Fedra y la de Hipólito.

Pero también Hipólito morirá «glorioso», de una gloria que él adquiere contextualmente al aceptar el sacrificio, del mismo modo que mueren los jóvenes combatientes en defensa de la ciudad, para los cuales, según las palabras de Pericles, es uno y el mismo el instante que cierra su vida y el que consagra su *areté*.[34]

En el caso de Hipólito, que es un *nóthos*, un «marginal», esa gloria se configura en primer lugar como adquisición de un estatuto de nobleza—*eugéneia* y a la vez *gennaiótes*—[35]

[34] Tucídides, II 42.2.

[35] Sobre el significado de la *gennaiótes* como valor fundamental de

que lo integra en la sociedad aristocrática, colocándolo al nivel de todos sus demás miembros. Pero es una «nobleza» adquirida, conquistada por un acto de lealtad como la observancia del juramento, aunque llega a identificarse con la nobleza de sangre.

«La nobleza de tu corazón (*tò eugenés*) te ha perdido», proclama Ártemis al final del drama (v. 1390); lo reconoce, demasiado tarde, el propio Teseo: «Hijo queridísimo, qué noble te muestras con tu padre!» (*gennaîos ekphaínēi patrí*, v. 1452); lo reafirma, reivindicando sus propios méritos, Hipólito: «¡Pide que tus hijos legítimos sean semejantes a mí!». En la muerte, y con la muerte, Hipólito realiza ese «pasaje» y al mismo tiempo esa asunción del *status* completo de ciudadano (y con eso, en primer lugar, de hijo legítimo) que había postergado demorándose en las prácticas de la caza:[36] así se convierte, de hijo *nóthos* que era, en «genuino» (*gnésios*, v. 1455).

La tragedia de Hipólito es que ese paso de la adolescencia a la virilidad, de la condición de marginal al *status* político de ciudadano, es contextual y simultáneo a otro «paso», el de la vida a la muerte. Él no llega a ser *anér*, su vida termina con la conclusión de la adolescencia.

La gloria de Hipólito, y a la vez su legitimación como *eugenés* y como *gennaîos*, es la de haber aceptado morir inocente, para no transgredir el código caballeresco del honor, que le prohibía volverse acusador, así fuera con justicia, de

---

la ética aristocrática de la época, sigue siendo válido el ensayo de Carlo Diano: «Le virtù cardinali nell' *Ippolito* di Euripide», en *Id.*, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua, 1973 (*Studia Aristotelica*, 6), pp. 331-352, que lee el *Hipólito* como «tragedia de la γενναιότης».

[36] Sobre el valor pre-hoplita, adolescente y a la vez iniciático, de éstas, véase P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero*, trad. Italiana, Roma, 1988 [1981], p. 99 y ss.

Fedra. Es una gloria joven, nueva, la suya, proyectada hacia el futuro, que tras de sí no tiene nada, y que se enciende en el momento mismo en que se alza la llama de la destrucción: una gloria totalmente distinta de la de Fedra, gloria antigua,[37] que desciende por las ramas de los antepasados divinos y regios y que llena de sí todo el universo:

Le ciel, tout l'univers est plein de mes aïeux.
(«El cielo, el universo, está lleno de mis antecesores»).[38]

Si Hipólito sacrifica la vida para conquistar una gloria para sí, y una nobleza, Fedra debe morir, y hacer que Hipólito muera junto con ella, para salvar su gloria y su fama.

Y además hay otra cosa: arrastrar a Hipólito a su propia ruina es para Fedra la única manera de conquistarlo, de poseer más allá de la muerte al joven que había rechazado su amor, e incluso todo amor de mujer. Son las últimas palabras de Fedra:

Pero mi muerte causará mal a otro, para que aprenda a no enorgullecerse con mi desgracia. Compartiendo la enfermedad que me aqueja, aprenderá a ser comedido (v. 728 y ss.).

Participación y comunicación, más allá de todas las barreras de incomunicación e impenetrabilidad erigidas por las normas sociales, o por la falsa «prudencia» (la castidad)

[37] También en el aspecto histórico-mitológico el ciclo cretense-minoico pertenece a un estrato más antiguo que aquel en que aparece la figura de Hipólito; al respecto véase M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Religion*, Berkeley, 1932, p. 44 y ss. En la tradición ateniense, la figura central de Teseo, instaurador de la democracia y *synoikistes* del Ática, agrupa leyendas de épocas y procedencias diversas.

[38] Racine, *Phèdre*, acto IV, esc. VI.

del propio Hipólito.[39] Y sin embargo será la muerte común, y su recuerdo en el tiempo, lo que mantendrá juntos para siempre, y con vínculos más duraderos que los mismos vínculos del amor, a Hipólito y Fedra. Es también Ártemis quien lo proclama:

> Inspirándose en ti las vírgenes compondrán siempre sus cantos y el amor que Fedra sintió por ti no caerá en el silencio del olvido (v. 1429 y ss.).

Las doncellas de Trecén se cortarán el cabello antes de casarse en memoria de Hipólito: una señal de luto (v. 1427, *pénthe*) por una muerte simbólica que es nacimiento a una nueva vida, un rito fúnebre y a la vez nupcial, del que Hipólito «recibirá el fruto» (*karpouménoi*) «durante mucho tiempo» (*di' aiônos makroû*).

Di' aiônos makroû: la historia de Hipólito es también la historia de una serie de pasos de un tiempo a otro. Si la condición adolescente inmovilizaba al joven en un tiempo precultural y prepolítico, simbolizado por el «prado intacto» que ignora la sucesión de las estaciones igual que no conoce el trabajo del hombre, la confrontación con Fedra y la secuencia dramática que la acompaña lo hacen caer de repente en un tiempo real, apremiante, que en el espacio de «un día» (tal es, por convención, la dimensión temporal de la tragedia) lo arrastra y lo aniquila, y con él a todos los demás protagonistas.[40] El tiempo de lo que hubiera debido

[39] Sobre la *sophrosýne* de Hipólito, que debe ser entendida no sólo como «castidad» sino como ausencia de impulsos pasionales y afectivos, y que implica también el rechazo de la búsqueda de la primacía política, véase una vez más Lanza, art. cit., p. 105.

[40] Por todo lo que precede, debo mucho a las sugerentes consideraciones de Zeitlin, art. cit., p. 64.

ser su vida vivida, en la realización de las prácticas sociales y las relaciones interpersonales que estructuran el universo político ciudadano, se reduce así y se concentra en el brevísimo y muy denso «tiempo dramático» de la acción escénica. En este aspecto es necesario destacar que para Hipólito el «paso» coincide con la muerte, así como la adquisición de la «gloria» coincide con el cese de la vida.

Pero, más allá de este cortocircuito temporal, el final del drama sugiere también una dimensión distinta, que trasciende el tiempo de la vida individual de los protagonistas. Inscrita en un ritual de celebración, en el ritmo periódico y repetitivo de un rito que es en sí «de paso», la historia de Hipólito se perpetúa en el tiempo, a través del canto que renovará periódicamente su memoria.

El amor de Fedra no «caerá en el silencio» (*sigethésetaí*), no quedará «sin nombre» (*anónymos*): la identidad de sus dos protagonistas y su historia no serán borradas por el tiempo. Y si es Ártemis la que confiere a Hipólito los «mejores honores» (*timàs megístas*) en la ciudad de Trecén, tocará a las musas (*mousopoiós mérimna*) transmitir su memoria más allá de sus confines y por los siglos de los siglos.

II

EL HIJO DE LA AMAZONA: MITO Y BIOLOGÍA

Como conclusión de la larga invectiva contra Medea, llena de motivos antifeministas, Jasón formula en la homónima tragedia de Eurípides el utópico proyecto de una forma nueva y distinta de reproducción de la estirpe humana, capaz de evitar el estorbo que constituye la mujer renunciando por completo a su aportación, hasta entonces imprescindible: «Los hombres deberían engendrar hijos de alguna otra manera y no tendría que existir la raza femenina: así no habría mal alguno para los hombres».[1]

Prescindamos pues de las mujeres, o más bien, que el propio género femenino deje de existir, y que los hombres (de género masculino, bien entendido) procreen sus hijos yendo a buscarlos de alguna otra manera, o en alguna otra parte que no sea allá donde sabemos. Pero Jasón no nos dice dónde ni cómo, y su invectiva se queda dentro de los límites de una mera utopía negativa: mayor fuerza de proposición tendrá el proyecto paralelo enunciado por el hijo de la amazona, como veremos dentro de poco.[2]

Más expeditivo que Hipólito, Jasón no desciende a los detalles, y un comentarista poco benévolo ha observado que

[1] χρὴν γὰρ ἄλλοθέν ποθεν βροτοὺς | παῖδας τεκνοῦσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος. Eurípides, *Medea*, vv. 573-575. En este ensayo coincidiremos en varias ocasiones con I. Chirassi Colombo, «Giochi dell'immaginario greco. Solipsismi spermatici, partenogenesi, gravidanze maschili», en M. Sbisà (ed.), *I figli della scienza. Riflessioni sulla riproduzione artificiale*, Milán, 1988, pp. 111-128.

[2] Eurípides, *Hipólito*, vv. 616-624, para lo cual remito al lector a «Hipólito y Fedra entre palabra y silencio», en este libro, p. 13.

el héroe pronuncia su interdicción de la reproducción por acoplamiento entre hombre y mujer en el mismo momento en que se dispone a emprender el vuelo en nuevas nupcias, totalmente «tradicionales», con la hija del rey de Corinto.[3]

Al mismo comentarista debemos una preciosa evocación en un pasaje del *Paraíso perdido*. Esta vez es Adán, que en su invectiva contra Eva, que lo ha inducido a pecar, se pregunta por qué razón Dios en su infinita sabiduría creó a la mujer, («*this fair defect* | *of Nature*» [«este hermoso defecto de Natura»]), en lugar de poblar de una vez el mundo con ángeles y hombres, olvidando a las mujeres («*with men as angels without feminine*» [«de hombres como ángeles sin hembras»]), Él, que ya había llenado el Empíreo de espíritus todos de sexo masculino.

Junto a esta primera hipótesis de un único acto creativo para toda la especie humana, Adán formula una segunda, cuya fuente debe buscarse justamente en Eurípides. Igual que la de Jasón, también la hipótesis de Adán (la segunda, entiéndase) queda como una hipótesis «en blanco», que no propone soluciones alternativas en positivo. Si (primera hipótesis) Dios no quería poblar «de una vez» el universo de hombres y de ángeles («sin hembras»), hubiera debido excogitar alguna otra manera de dar vida al género humano («*find some other way to generate* | *mankind*» [«encontrar otro medio | de engendrar la humanidad»]).[4] Y el («*some other way*» [«otro medio»]) de Milton, en cuanto proposición, no resulta menos pobre que el «de otro modo» (ἄλλοθεν ποθεν) de Eurípides.[5]

[3] D. L. Page, *Euripides. Medea*, Oxford, 1938, *ad. l.*

[4] J. Milton, *Paradise Lost*, v. 888 y ss.

[5] Dejaremos a los angeólogos decidir si las poblaciones angélicas que estudian se reproducían en tiempos pasados por generación asexua-

Las fuentes de la primera hipótesis de Milton, la de la creación *una tantum* de una humanidad de sexo masculino (que en consecuencia sería como si dijéramos asexuada),[6] igual a las huestes angelicales, deben buscarse en los Padres de la Iglesia como Gregorio de Nisa o Juan Crisóstomo, «que se servían del ejemplo de la multitud de los ángeles, nacidos sin matrimonio, para demostrar la posibilidad de un medio de multiplicación distinto de la sexualidad para una humanidad exenta de pecado».[7]

Léase lo que escribe Crisóstomo:

¿Por qué temer sin razón que, abolidas las nupcias, también el género humano deba desaparecer? Hay centenas de millares de ángeles al servicio de Dios, decenas de millares de arcángeles a su lado, y ninguno de ellos nació a través de la generación, el parto, los dolores, la concepción. ¿Por qué no podría Dios, con mayor razón, hacer nacer a los hombres sin recurrir al matrimonio? Así fueron creados también los progenitores de los que la humanidad entera desciende (*La educación de las vírgenes*, 14.5).

---

da o no. En rigor, la naturaleza angélica debería excluir la reproducción sexual, a pesar de lo que cuenta la Biblia sobre los ángeles que bajaban a la tierra para unirse con las hijas de los hombres. Pero, si es así, ¿por qué atribuir, con Milton, un sexo a los ángeles, y además masculino?

[6] Puesto que sexualidad y reproducción sexuada sólo existen en presencia de ambos sexos. El nivel mínimo de reproducción sexuada prevé aun en los estadios más rudimentarios, como el de la «conjugación» de los ciliados, un intercambio y recombinación de la dotación genética, lo que de todos modos presupone dos «progenitores», o al menos una «pareja».

[7] P. Pisi, *Genesi e phthorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma, 1981, p. 106. Según la concepción de los Padres de la Iglesia, la reproducción sexuada constituye para el hombre «una decadencia de un estado original de perfección», estado que será reconquistado sólo al fin de los tiempos.

La literatura patrística abunda en sugestiones y debates acerca de la reproducción, la sexualidad, el matrimonio (y naturalmente la virginidad y la abstinencia), sobre los cuales no podemos extendernos aquí.[8]

Después de Jasón y Adán, nuestro discurso nos lleva de vuelta a Hipólito. El protagonista del drama homónimo de Eurípides también pronuncia una invectiva antifemenina, evocando una inédita colectividad humana en la que la reproducción sexual ha sido abolida mediante la eliminación de uno de los dos sexos que cooperan en la generación, naturalmente el femenino:

Oh Zeus... si deseabas | sembrar la raza humana, | no debías haber recurrido a las mujeres | para ello, sino que los mortales, | depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, | debían haber comprado la simiente | de los hijos, cada uno en proporción | a su ofrenda y vivir | en casas libres de mujeres.[9]

Podemos hacer algunas consideraciones. En primer lugar, todo hace pensar que en el proyecto de Hipólito las mujeres deben desaparecer por entero, y no sólo como reproductoras. Los hombres, o al menos los que sienten la necesidad de reproducirse engendrando una descendencia —más que una necesidad, en Grecia se trataba de una obligación social—, reciben de los templos de los dioses a sus hijos, evidentemente varones, según un procedimiento que presenta no pocas analogías con la práctica ampliamente

[8] Remito a las contribuciones de U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma, 1985, así como a O. Longo, «Adamo ed Eva fra evoluzione e progresso», en *Belfagor*, 50, 1995, pp. 279-300.

[9] Eurípides, *Hipólito*, vv. 616-624.

difundida de la adopción; aquí, sin embargo, no se trata de adopción, sino de compraventa. Si sólo «nacen», como no podemos menos que pensar, niños de sexo masculino, después de cierto número de años llegarán a faltar por completo las representantes del sexo femenino, dejando el campo a una sociedad totalmente masculina.

En segundo lugar, observaremos que Hipólito no dice explícitamente qué es lo que se oculta detrás de la transacción «bancaria» descrita. Lo que el comprador recibe en la ventanilla se describe algo ambiguamente como «la simiente de sus propios hijos» (παίδων σπέρμα), lo que puede tener dos significados diferentes, según se considere σπέρμα en sentido propio o como metonimia, como extensión de παίδων ('la descendencia').

Dadas las premisas, parece difícil que la interpretación que debemos dar por buena sea la primera; de lo contrario, tendríamos que imaginar que lo que se recibe en el templobanco es el embrión (ya fecundado) que el padre, putativo o no, se encarga después de alojar en algún lugar (¿en el muslo?, ¿en el cráneo?) hasta su maduración.[10] Aún más increíble sería que el futuro «padre» fuera a buscar al templo, casi como en un «banco de semen» *ante litteram*, ese σπέρμα, ahora en sentido propio, que a un varón normal ciertamente no podía faltarle.

En la segunda hipótesis, si lo que se va a buscar al templo es el hijo ya listo, siempre podremos preguntarnos si alguien se había encargado antes de confeccionarlo, e incluso

[10] Con todas las dificultades para admitir la existencia de un «semen» femenino, hipótesis rechazada por muchos autores antiguos (véase *infra*); véase al respecto S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turín, 1983, esp. p. 120 y ss. La existencia de la ovocélula en los mamíferos es un descubrimiento de las primeras décadas del siglo XIX (K. E. von Baehr, Königsberg, 1827).

si en los recovecos del templo no se esconderán, ignoradas por todos, las hieródulas destinadas a la tarea.

Todas esas preguntas, es obvio, son impertinentes aun antes que intrigantes, porque el discurso de Hipólito parece orientado en una dirección mucho más económica que biológica. Lo que cuenta en la operación es la equivalencia entre el precio y el valor: quien paga en oro tendrá hijos de calidad «extra», quien paga en plata un poco menos, y así. En este mecanismo reproductivo se vuelve a proponer la estructura de clases, o castas, u órdenes, de la sociedad griega, que aquí aparece como una sociedad tripartita: oro, plata y bronce, y falta el hierro, que sin embargo está presente en el esquema cuatripartito de Platón, y aun antes en el de Hesíodo. Los ricos dispondrán de los mejores «hijos», los pobres se contentarán con lo que quede.[11]

Contra el fondo de la invectiva de Hipólito se plantea, oculta pero no eliminada del todo, un problema que por mucho tiempo dominó la escena en la cultura y en la ciencia de los griegos: la que se refiere a la aportación respectiva de cada sexo a la reproducción, o en otros términos, si ésta es obra del varón solamente o también de la mujer.[12]

De la primera tesis son portadores el Apolo de *Las Euménides* (v. 658 y ss.) y el Orestes del drama homónimo de Eurípides (v. 552 y ss.): la «madre» no es madre, sino sólo «nodriza» (τροφός) del hijo que le nacerá. Clitemnes-

[11] Véase Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 109-201, para el mito de las cinco estirpes humanas. En Platón, *La República*, 414e-415a, los gobernantes (filósofos) y los guerreros se representan con oro y plata, los agricultores y los artesanos con bronce y hierro. Hipólito ignora el hierro, que es el metal menos prestigioso, limitando la elección a los metales más nobles (y también más usados en el intercambio, monetario o no).

[12] Véase E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden, 1950.

tra, como elocuentemente reza el texto de Eurípides, generó a Orestes «como el campo que ha recibido de otro la simiente».[13] En esa generación paterna creían, para limitarnos aquí a una pura enumeración, Diógenes de Apolonia, Hipón, buena parte de los estoicos y, suprema autoridad, Aristóteles.

Afirmaban que había aportación también de una «simiente» materna Parménides, Empédocles, Alcmeón, los atomistas y los autores de dos tratados hipocráticos (*El régimen* y *La generación*). Más incierta es la posición de Anaxágoras, ya que los testimonios de nuestras fuentes son contradictorios; sin embargo el testimonio aristotélico parecería adscribirlo resueltamente a la teoría arrenogenética: «Anaxágoras y otros fisiólogos afirman que la simiente proviene del hombre, mientras que la mujer proporciona el lugar».[14]

La utopía de Eurípides de una «reproducción» en que la mujer-madre está abolida coincide en gran parte con las teorías arrenogenéticas que se han mencionado, pero las supera audazmente en el momento en que afirma, o desea, la posibilidad de una generación confiada por entero al varón, con eliminación de la mujer como proveedora, no sólo de una «simiente», sino también del «lugar» donde la semilla debería ser recibida para poder madurar.

Doctrina inaudita, y por cierto difícil de justificar en el plano biológico: no es casual que la utopía de Hipólito se ubique, como hemos visto, mucho más dentro de una visión de carácter socioeconómico que de la ciencia natural.

[13] *Orestes*, v. 553: τὸ σπέρμ' ἄρουρα παραλαβοῦσ' ἄλλου πάρα.

[14] Anaxágoras A 107 D.-K: οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων γίνεσθαί τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον.

La fantasía mitopoética de los griegos no había dejado de imaginar formas y episodios de arrenogénesis total o parcial, pero no sin dificultades: de hecho resultaba más fácil justificar la generación *sine matre*, es decir partenogenética, tanto en el plano mitológico como en el biológico, que dotar al varón de algún sustituto del útero, algún *uterus masculinus* que no fuese la estructura vestigial que es en realidad sino de alguna manera un órgano operativo.[15]

Reseñaremos aquí los pocos ejemplos conocidos de generación *sine femina*; sin embargo, como se verá, la ausencia del elemento femenino, materno, casi nunca es total, aun cuando su aportación aparece ridículamente redimensionada.

Empezaremos por el mito del nacimiento de Erictonio. Ardiendo de deseo, Hefesto trata infructuosamente de poseer a Atenea, quien rechaza la unión con él; el semen eyaculado por el dios termina en el suelo, como el de Onán (pero con otras intenciones y consecuencias).[16] La tierra,

[15] El *uterus masculinus*, o utrículo prostático, es el posible residuo de la degeneración que sufre en el embrión de sexo masculino el canal paramesofrénico, o canal de Müller, que en el embrión del sexo opuesto da origen, desarrollándose regularmente, al aparato genital femenino. Sólo en casos de desarrollo embrionario anormal puede aparecer en el varón un útero en miniatura completamente formado y dotado incluso de tubos ováricos. (Véase W. J. Hamilton, J. D. Boyd, H. W. Mossman, *Human Embryology*, Cambridge, 1945, p. 299, y véase aquí «La doncella de Epidauro», p. 66).

[16] Destinado por el padre, y obligado por las normas del levirato (*Deuteronomio*, 25: 5-6) a sustituir en las funciones maritales a su hermano muerto, Onán *introiens ad uxorem fratris sui, semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur* («Pero Onán, sabiendo que la prole no sería suya, cuando entraba a la mujer de su hermano, se derramaba en tierra, para no dar prole a su hermano».) (Génesis, 38:9, y véa-

Gea, es fecundada por ese semen y finalmente da a luz a Erictonio. Aquí la fecundación y la gestación parecen ser en definitiva fisiológicas, aunque no ha habido propiamente *congressio matrix et feminae*, y ha hecho falta la intervención de una madre «sustitutiva».

Según una variante que refiere Apolodoro, Hefesto al eyacular habría salpicado con su semen el muslo de la diosa,[17] quien, disgustada, se habría limpiado con un copo de lana que después arrojó al suelo; a diferencia del muslo de Zeus, y del de Fanuel, de los que hablaremos más adelante, el de Atenea no se prestaba a funcionar como «útero alternativo».[18]

Las circunstancias de la generación de Erictonio coinciden en parte con los cruentos nacimientos de las Erinias, los gigantes y otros (entre ellos la propia Afrodita) del vientre de Gea, fecundado por gotas de sangre y de esperma caídas del miembro de Urano castrado.[19] En el

---

se también R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, 1976 [*El Gen egoísta*, trad. de Juana Robles Suárez, Madrid, 1979]).

[17] *Biblioteca*, III 14.6: ἀπεσπέρμηνεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεᾶς, literalmente «eyaculó en la pierna de la diosa»; es lícito sospechar que los dos cónyuges habían llegado por lo menos a contactos sexuales «impropios».

[18] De «nacer de una piedra», con la colaboración de una figura femenina que sin embargo no es la madre, habla el mito del nacimiento de Soslan (épica de los nartes). Soslan, llamado comúnmente el «hijo de la bruja» (de Satana), es en realidad, biológicamente, el «hijo de la piedra» fecundada por un pastor anónimo. Éste, tras descubrir desde la otra orilla del río a Satana en toda la belleza de su blanquísimo cuerpo, «tendiéndose sobre una piedra, tomó allí su placer». De la piedra nacerá justamente Soslan, y en el momento de su nacimiento la partera será de nuevo Satana, que «abrió ella misma la piedra y sacó a la criatura». (G. Dumézil (ed.), *Il libro degli eroi. Leggende sui Narti*, trad. italiana, Milán, 1987 (1.ª ed. 1965), p. 57).

[19] Hesíodo, *Teogonía*, v. 176 y ss. Sobre los mitos de los orígenes de Hesíodo, siempre vale la pena leer las páginas de M. Detienne y J.-

mito de Hesíodo habría habido *congressio matrix et feminae*, sin la intervención de Crono y el consiguiente *coitus interruptus* terminado con la castración; esta última, por lo demás, no significó la inmediata esterilización de Urano, quien en cambio continuó procreando, si podemos decirlo así, «por miembro interpuesto». En el mito de Erictonio la accidental e involuntaria fecundación de la tierra por obra de Hefesto es en cambio expresión de la desbordante e incontenible fecundidad de Gea, más que de la potencia generadora del dios artesano.[20]

Pero convendrá recordar también la descripción platónica (*Banquete* 191c) de cómo ocurría la reproducción de los hombres primigenios, que «engendraban y parían no los unos en los otros (εἰς ἀλλήλους), sino en la tierra, como las cigarras». Y que, para los griegos, era doctrina consolidada que la generación sexuada constituía, en la evolución del mundo vivo, nada más que una emergencia secundaria.

Muy conocida es también la historia del nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus, que nos narran entre otros Heródoto y Eurípides. En *Las bacantes*, Sémele, aniquilada por Zeus por las razones conocidas, da a luz antes de tiempo a un pequeño Dioniso «prematuro»; la madre difunta es sustituida por Zeus a modo de incubadora (o «incubador»), trasplantando el feto a su muslo que después es cuidadosamente cosido con puntos de sutura de oro (χρυσέαισιν περόναις). Transcurrido el tiempo necesario para la completa maduración del feto, el rey de los dioses «pare»

P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. italiana, Roma-Bari, 1978 [1.ª ed. 1976], p. 41 y ss.

[20] En cuanto a Afrodita, nacida de la espuma espermática del miembro cortado de Urano flotante sobre las aguas, el «útero», o al menos el

al niño divino, que había pasado los últimos meses de gestación en el «útero masculino» (ἄρσενα νηδύν) del padre.[21] Según Luciano (*Sobre los sacrificios*, 5), no fue un parto fácil: cuando los dolores empezaron a hacerse sentir, Zeus se vio obligado a practicarse en el muslo una especie de cesárea para ayudar a la criatura a nacer.[22]

Mito bastante ingenioso, como se ve, y no carente de paralelos indoeuropeos (Soma cosido en el muslo de Indra) y no indoeuropeos. El padre, sin abjurar de su virilidad (fue Zeus quien fecundó a Sémele), se vuelve también «madre», al menos por el período final de la gestación y el parto, de un hijo que ya había tenido una transitoria existencia intrauterina.[23]

---

líquido amniótico que lo envuelve, se identifica con las aguas, fecundísimas y nutritivas, del océano.

[21] Eurípides, *Las bacantes*, v. 88 y ss., y 523 y ss. Véase Heródoto, II 146.2: «los griegos cuentan de Dioniso que, nada más nacer, Zeus se lo cosió en el muslo»; no se aparta de Eurípides Diodoro de Sicilia, III 64.4-5. «Sémele falleció y abortó el bebé antes del tiempo establecido; Zeus lo ocultó rápidamente en su propio muslo; y después de ello, tras alcanzar el período de gestación el cumplimiento completo según lo natural, llevó al bebé a Nisa de Arabia».

[22] A propósito de ese útero, E. Keuls (*Il regno della fallocrazia. La politica sessuale ad Atene*, trad. italiana, Milán, 1988 [1.ª ed. 1987], p. 47) habla de una «envidia del útero» como reflejo especular de la «envidia del pene» freudiana. Más plausible nos parece la motivación que sugiere Keuls para la elección del muslo como sede del útero masculino, elección que se habría debido a las prácticas de homosexualidad masculina, en las que una de las formas más comunes de cópula era la intercrural (véase *infra* sobre los selenitas de Luciano).

[23] Un embarazo completo, precedido por una especie de autofecundación masculina, tenemos en una leyenda medieval registrada por G. Cocchiara (*Il paese di Cuccagna*, Turín, 1980, p. 18). Se trata del milagroso nacimiento de Santa Ana, madre de la Virgen María, del muslo de Fanuel. Fanuel había nacido partenogenéticamente de una de las hi-

De nuevo vemos a Zeus como protagonista de otro, y no menos célebre, nacimiento prodigioso: el de Atenea, esta vez por «embriogénesis somática» (en ingeniería genética se llama embriogénesis somática a la formación de un embrión, vegetal o animal, a partir de una célula distinta de la ovosfera fecundada, es decir, de una célula «somática» y no «germinal»). En Hesíodo, Atenea nace directamente de la cabeza de Zeus, en un contexto en que ese nacimiento resulta paralelo y antagónico del nacimiento partenogenético de Hefesto de Hera, como si las dos supremas divinidades garantes del matrimonio compitieran sobre quién la liaba más...[24]

Semejantes nacimientos de un solo progenitor (en la mayoría de los casos la madre) caracterizan las fases más antiguas de la historia mítica del cosmos (primeras generaciones partenogenéticas de Gea en Hesíodo). Pero también la idea de una reproducción asexuada en la fase más antigua de la historia de la humanidad (y en general del mundo vivo) estaba bien presente en los griegos. Además del pasaje ya citado del *Banquete* platónico, es necesario recordar al menos a Anaxágoras y a Arquelao, que concuerdan en

---

jas de Abraham, que había quedado embarazada al aspirar el perfume de las flores del árbol de la vida. Un día Fanuel, tras frotarse sobre el muslo el cuchillo con el que había cortado uno de los frutos del árbol, vio el muslo hincharse y nacer de él a la pequeña Ana.

[24] Hesíodo, *Teogonía*, vv. 924 y 927 y ss.: Apolodoro, *Biblioteca*, I 3-5. De un nacimiento partenogenético de Hefesto del muslo de Hera habla M. Detienne, *La scrittura di Orfeo*, trad. italiana, Roma-Bari, 1989, p. 21 [*La escritura de Orfeo*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, 1990], basándose en *Mythologium Vaticanum* 1.204. Y véase también el nacimiento de Hera de Tifón en el *Himno homérico a Apolo*, vv. 311-352 (la procreación de un hijo «sin matrimonio» es una venganza de la diosa por el nacimiento de Atenea).

afirmar que al principio los seres vivos nacían directamente del limo primordial, sólo más tarde se habría confirmado la generación «los unos de los otros».[25]

Ciertamente nos gustaría saber más sobre cómo ocurrieron el «embarazo» y el parto cefálico del rey de los dioses. Luciano todavía estaba en condiciones de contar algo sobre el modo de gestación y la localización del feto: Zeus habría concebido a Atenea «más o menos inmediatamente debajo del cerebro»,[26] es decir, en el área del tercer ventrículo, en la base del cuerpo calloso: una región donde podía crecer un cuerpo extraño sin causar lesiones serias al divino encéfalo.

En cuanto al parto, tradición iconográfica y testimonios literarios (pero no Hesíodo) concordaban en que el nacimiento de Atenea ocurrió con la asistencia, o más bien con la drástica intervención mayéutica, de Hefesto, o bien de Prometeo, que abrieron el cráneo de Zeus de un golpe bien asestado con la doble hacha.[27] Eso habría sucedido en Alifera, en Arcadia, donde se alzaba un altar consagrado a «Zeus puérpero» (*Lecheates*), que justamente en ese sitio habría «parido» a Atenea.[28]

[25] Además del *Banquete* véase *El político*, 271A (todavía no existía el nacimiento «los unos de los otros» τὸ ἐξ ἀλλήλων γεννώμενον). Para Anaxágoras, fr. A 1.9 y A 42.12 D.-K.; para Arquelao fr. A 4 D.-K. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, París, 1981, p. 78, menciona la dificultad que habría encontrado el pensamiento mítico griego, no tanto en pensar la producción de los primeros hombres como en aceptar la creación de las condiciones de su reproducción sexuada.

[26] *Sobre los sacrificios*, 5: ὑπ αὐτὸν ἀτεχνῶς τὸν ἐγκέφαλον συλλαβών.

[27] Véase por ejemplo Píndaro, *Olímpica*, 7.35 s. (Hefesto), Eurípides, *Ione*, v. 454 y ss. (Prometeo), Apolodoro, *Biblioteca*, I 3.6 (Prometeo o Hefesto).

[28] Pausanias, VIII 26.6.

Quedaba abierta también otra posibilidad, la de un parto oral (y por consiguiente una gestación «ventral»), eventualidad explorada en la variante de (pseudo) Hesíodo del nacimiento de Atenea, de la que hablaremos más adelante.[29]

En el pasaje de la *Teogonía* (vv. 886-900) mencionado antes, Zeus, yendo mucho más allá de las hazañas del padre Crono, ingurgita a su propio vientre (llamado también y siempre νηδύς) el cuerpo de Metis, que ocultaba en su seno la simiente del mismo Zeus, la futura Atenea, cuyo nacimiento era inminente. A diferencia de lo que ocurrirá en su momento con Dioniso, el padre de los dioses y de los hombres no extirpa el feto para injertarlo en su propio muslo-útero, sino que de un solo golpe incorpora a su νηδύς tanto a la madre como a la hija.

Tenemos aquí una monstruosa duplicación del vientre, casi un «vientre dentro del vientre», en que el ambivalente νεδύς masculino del dios, dedicado en propiedad a tareas alimenticias, de γαστήρ, funciona al mismo tiempo como contenedor de un útero grávido, casi como un útero

[29] La idea de una fecundación y/o parto por vía oral estaba muy presente en la biología griega, pese a las severas reprimendas aristotélicas. Según Heródoto (II 93) las hembras de una especie gregaria de peces del Nilo absorben por vía oral el semen emitido por los machos y con ello quedan fecundadas. La idea no es en realidad tan peregrina: la hembra de la *Tilapia natalensis*, un gran pez de la familia de los cíclidos, realmente recoge y mantiene en la cavidad oral sus propios huevos fecundados por el macho; cuando éstos se abren, las crías permanecen todavía por algún tiempo en la boca de la madre (véase O. Longo «In bocca alla Tilapia», en O. Longo, F. Ghiretti, E. Renna, *Aquatilia. Animali di ambiente aquatico nella storia della scienza*, Nápoles, 1995, p. 81 y ss.). Según Anaxágoras (A 114 D.-K.) los cuervos y los ibis practicaban el coito oral, mientras que cierta comadreja del norte de África paría por la boca, teoría refutada justamente por Aristóteles (*Reproducción de los animales*, 756b8 y ss.).

a la segunda potencia. En el inquietante relato, Zeus aparece como un dios bisexuado en el cual, además, como ocurría con Crono, la función alimenticia y la función generativa tienden a confundirse en el común acto fundador de «tragar». Pero, a diferencia de lo que ocurre con Crono, el «consumo» de Metis por Zeus es irreversible: mientras que Crono es inducido por Gea a vomitar-parir (por vía oral) a sus hijos, después del nacimiento de Atenea, Metis quedará definitivamente incorporada y asimilada al cuerpo de Zeus.[30]

Otra variante del mito de Hesíodo, que nos refiere el estoico Crisipo, viene a complicar aún más las cosas, combinando la ingurgitación de Metis y el parto cefálico de Atenea, pero también deglución y fecundación. Por las conocidas inquietudes acerca del futuro nacimiento de un hijo (o hija) que sería «más fuerte que el padre», el Cronida, tras atraer dolosamente a Metis, la agarra con fuerza y «la coloca en su propio vientre», o bien «súbitamente la engulle». De lo que sigue se desprende que es en el acto mismo de la deglución cuando Metis concibe a Atenea, a quien a su debido tiempo Zeus parirá por la cabeza. En la variante de Hesíodo la fecundación de Metis se da simultáneamente a la «incorporación», con un ulterior y más avanzado entrelazamiento entre trayectorias orales y trayectorias genitales.[31]

[30] Véase Detienne y Vernant, *op. cit.*, p. 82.

[31] Crisipo, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, fr. 908 A.=Hesíodo, fr. 343 M.-W.: ἐὴν ἐγκάτθετο νηδύν ... κάππιεν ἐξαπίνης, ἡ δ'αὐτίκα Παλλάδ' 'Αθήνην / κύσατο. No pueden quedar dudas sobre el hecho de que κύσατο significa 'concibió'; la interpretación del pasaje que dan Detienne y Vernant, *op. cit.*, p. 81 («en ese momento ella estaba grávida de Atenea») es insostenible por razones sintácticas. La variante según la cual Zeus primero embaraza a Metis y después la devora se encuentra en Apolodoro, *Biblioteca*, I 3.6.

Tampoco parece del todo regular el nacimiento de Ares. Según Ovidio (*Fastos*, v. 229 y ss.), el dios de la guerra habría nacido «por polinización» de Juno, sin concurso del esposo (*sine coniuge mater*): lo que la fecunda es el mágico toque fecundante de una flor, igual que el perfume de las flores del árbol de la vida habría fecundado a una de las hijas de Abraham. Según un escolio a Esquilo, *Las suplicantes*, v. 856, en que se elogian las particulares virtudes fecundantes del agua del Nilo, que califica de ἀρρενογόνος («que hace engendrar hijos varones»), fue después de beberla que Zeus «parió a Ares».[32]

Aún más lejos, en cuanto a imaginar formas extravagantes de generación *sine femina*, llega la fantasía de Luciano. En la *Historia verdadera* (I 22) los selenitas nacen no de las mujeres, sino de los varones; y no podría ser de otro modo, puesto que la población ignora la existencia y aun el nombre de las mujeres (como habría ocurrido en la sociedad imaginaria de Hipólito, un par de generaciones después de la aplicación de la «reforma» propugnada por éste). Los selenitas copulan entre hombres, y la gestación no tiene lugar en el vientre, ni tampoco en el muslo, sino en un sucedáneo metonímico de éste: la corva o *stroknemía*; es justo por encima de ésta, en la cava poplítea, provista por lo demás de un orificio adecuado, donde ocurre

[32] A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. III, Cambridge, 1940, p. 344, n. 3. En el *Libro de los héroes* encontramos un insólito «paso» del feto de la madre al padre, a propósito del nacimiento del narte Batradz. La «madre» del héroe, la mujer-rana, abandona a su marido Haemyts teniendo ya en el vientre el embrión de la futura criatura, que ella «infunde» a Haemyts por vía oral, con un soplo; el embrión se adhiere entre los dos hombros del padre, produciendo allí un absceso que en el momento del nacimiento será cortado por Satana, la ya conocida «obstetra» (véase *supra*).

la penetración. Al avanzar el embarazo, la corva se hincha cada vez más, hasta que se hace necesario cortarla para extraer el feto, que se presenta asfixiado, necrótico, y se reanima al contacto con el aire.

Inmediatamente después, y siempre en la luna, Luciano presenta la más grotesca y descomunal invención: una generación unisexuada masculina, esta vez en la forma de una inédita hibridación de reproducción animal y vegetal. He aquí cómo proceden los dendritas cuando llega el momento de reproducirse: le cortan a uno de ellos el testículo derecho y lo entierran; de allí brota una planta de gran tamaño, carnosa, muy semejante a un falo, si no fuera por las ramas y hojas. Los frutos de esas, digamos, «falófitas», bellotas gigantes de un codo de largo, se recogen apenas maduras, y basta romper la cáscara para que salgan de ella los nuevos seres humanos.[33]

El hijo de la amazona, entonces. Hemos reseñado la documentación útil para comprobar la utopía de un universo en el que la reproducción tiene lugar renunciando, en todo o en parte, a la aportación del sexo femenino. Pero el discurso no puede cerrarse aquí; en efecto, Hipólito es, casi por definición, el hijo de la amazona, condición que roza el oxímoron. Al mismo tiempo, y justamente en virtud de su ascendencia materna, él es el nexo que une al universo de la generación masculina (el universo de su utopía)

[33] La preferencia acordada por el testículo *derecho* se explica en relación con la creencia, presente ya en la fisiología jonia, según la cual es de la parte derecha de donde proviene el semen que da origen a los hijos de sexo masculino. El pueblo de los dendritas, como antes el de los selenitas (y como el de la utopía de Hipólito), estaba formado únicamente por hombres: eso aconsejaba evitar posibles (re)nacimientos de mujeres, que habrían derivado de la implantación en la tierra de testículos izquierdos y no derechos.

con el otro, especular con respecto de éste, del mito de las amazonas.

La de las amazonas es en efecto una sociedad, o una población, exclusivamente femenina, con una presencia del sexo masculino limitada o irrelevante. Todo el complejo de las actividades productivo-adquisitivas, caza, pastoreo, agricultura, es realizado por las mismas amazonas, cuya actividad preferida, sin embargo, sigue siendo, como es obvio, el pillaje, o en caso necesario la guerra.[34] Es sobre todo como guerreras a caballo, armadas de jabalina, arco y flechas, como están representadas tanto en las artes figurativas como en la literatura.

Autosuficiente en el plano económico, pero también «político», la etnia amazónica parece liberada no sólo de la dominación sino de la propia presencia masculina. De ahí la incredulidad de Estrabón, motivada por la dificultad de imaginar una reproducción *sine matre*; el geógrafo se pregunta, en efecto, «quién podría creer que un ejército, o una ciudad, o una tribu de mujeres podría organizarse sin hombres».[35]

En realidad no faltan las tradiciones que reintroducen en la sociedad de las amazonas la presencia masculina, aunque sea apenas accesoria. Diodoro de Sicilia habla de un estado «ginecocrático» de las amazonas de Libia, en el cual los hombres están totalmente sometidos a las mujeres y desarrollan actividades que en otros lugares se consideran femeninas. En lugar de participar en actividades de guerra o de gobierno, viven relegados en sus casas, obedeciendo las órdenes de sus señoras y ocupados principalmente en

[34] Véase Heródoto, II 111; Estrabón, XI 5.1.

[35] Estrabón XI 5.3: τίς γάρ ἂν πιστεύσειεν ὡς γυναικῶν ἢ ἔθνος συσταίην ἄν ποτε χωρὶς ἀνδρῶν.

«amamantar» y nutrir con alimentos convenientes a los pequeños.[36]

En contextos más rigurosamente amazónicos el componente masculino está totalmente ausente, como en el caso ya citado de las amazonas de Estrabón. Ciertamente, la pregunta que este último plantea, sobre los modos de reproducción en aquella sociedad, sigue abierta; mucho más si se tiene presente que en el caso de las amazonas, normalmente dedicadas a actividades guerreras, y por lo tanto expuestas a la muerte o incluso a ser diezmadas en batalla, la reproducción, entendida como reemplazo de las bajas, era apremiante.

A estas alturas se podría imaginar para las amazonas una forma de generación especular con respecto a la generación masculina, o *sine femina*, ilustrada hasta aquí, invocando una multiplicación partenogenética. No faltaban los precedentes mitológicos (que lo diga Hera en primer lugar) y la propia biología griega preveía (pero no para los mamíferos) la posibilidad de una generación *sine matre*.[37]

[36] Diodoro de Sicilia, III 53.1-4 (διατρέφειν γάλακτι). El cuadro que Diodoro describe es el habitual del «mundo al revés», para el cual remito al Egipto de Heródoto, así como a Sófocles, *Edipo en Colono*, v. 337 y ss.

[37] Según Aristóteles (*Reproducción de los animales*, 741a32), en el caso de especies animales en las que existen hembras, se admite que pueda nacer una progenie por obra de las hembras solas. Es el caso de los peces llamados *erythrínoi*, para los cuales hasta ahora no se ha observado la existencia de individuos varones (*ibid.*, 755b21). Aristóteles compara tal forma de reproducción con la deposición de huevos no fecundados por parte de volátiles, con la diferencia de que los huevos de los peces son fecundos (*Investigación sobre los animales*, 539a). Creencias corrientes, no aceptadas por el Filósofo, admitían la posibilidad de una reproducción sin intervención, o sin existencia, del macho: «Hay quienes afirman que todos los peces son hembras excepto los selacios, pero

En una población de hembras solamente otra solución sería posible: la de la reproducción por acoplamiento femenino. Es el caso de las «madres» de las abejas, que engendran acoplándose entre ellas, hembra con hembra.[38] Pero el mito de las amazonas, pese a cualquier rechazo o supresión de lo masculino, no llega a prever ni el acoplamiento de mujer con mujer, ni la generación partenogenética, y pese a todo sigue fiel al esquema reproductivo «ortodoxo», con cópula entre sexos diferentes. Como observa N. Loraux: «bastaría un paso para que los mitos llegasen a decir "cómo engendrar sola", si se atreviesen a tanto, porque el pensamiento mítico en general no quiere tomar en consideración esa secesión extrema entre los dos sexos, de la que ni las propias amazonas parecen haber hallado el secreto».[39]

El acceso del macho a la reproducción ocurre sin embargo con algunas limitaciones considerables, que van en dos direcciones: primero, reducción dentro de los límites de lo posible de la femineidad de las amazonas y de las funciones de maternidad y cría de la prole; segundo, restricción de la intervención masculina al mínimo indispensable de aportación biológica. También de esto da fe el citado texto de Estrabón.

---

se equivocan. Pues creen que las hembras se diferencian de los considerados machos, como las plantas en las que una lleva fruto y otra no» (*Reproducción de los animales*, 755b7 y ss). Pero también hay peces que no son ni machos ni hembras, como las anguilas y otros peces de agua dulce (*ibid.*, 741a38). Como quiera que sea, no puede haber partenogénesis donde existan (se observen) los dos sexos separados (τό ἄρρεν καὶ θῆλυ). Una generación asexuada es admisible sólo donde el macho esté ausente, o en estado de latencia.

[38] Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 761a6.

[39] *Les enfants d'Athéna*, cit., p. 91.

Sobre el primer punto se recordará la caracterización taxativa de las amazonas como combatientes «iguales a los hombres» (ἀντιάνειραι), cuando no realmente tendentes a lo viril. La amazona reprime y castiga físicamente una de las características más visibles de la femineidad, los senos, *mastoí* o *mazoí* (y una etimología popular entendía *amazona* justamente como «la sin seno/s»). La motivación oficial era que el seno, al menos el derecho, se cortaba para permitir apoyar el arco sin obstáculos en el pecho, o bien para liberar el brazo derecho para el lanzamiento de la jabalina. La mastectomía podía practicarse en edad tierna, a través de la cauterización de la glándula mamaria.[40]

Más radical, y capaz de eliminar tanto cualquier semblanza femenino-materna como cualquier función de nodriza, es la intervención descrita por Diodoro de Sicilia, que habla de cauterización de *las dos* glándulas mamarias en el momento del nacimiento, «para que no se les desarrollaran durante el tiempo de la madurez: les parecía que los pechos sobresalientes del cuerpo eran un impedimento fortuito para la milicia».[41] Como ya hemos visto (v. *supra*, n. 30), la consecuencia de esa intervención es que entre las otras tareas femeninas de las que debían hacerse cargo, los

[40] Estrabón, XI 5.1 (ἅπάσας δ' ἐπικεκαῦσθαι τὸν δεξιὸν μαστὸν ἐκ νηπίων), Apolodoro, *Biblioteca*, 25.9, Eustatio, *Comentario a la Ilíada*, 3.189. Un caso análogo de monomastia (pero congénita) era el de los *machlyae*, que habitaban en Libia, no lejos de los *nasamonae*: andróginos, se acoplaban entre ellos por turnos (*inter se vicibus coeuntes*) y sólo tenían desarrollado el seno izquierdo (*dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse*). Calífanes, *F.G.H.* IVm 352M; Plinio, *Historia natural*, VII 2.15 (Aristóteles, *Frag.* 699 Gigon).

[41] Diodoro de Sicilia, III 53.1-4 (véase *supra* n. 30). Menos intransigente es Quinto Curcio, según el cual el seno izquierdo se dejaba para amamantar a las recién nacidas (*altera papilla intacta servatur, qua muliebris sexus liberos alant: aduritur dextera*).

varones presentes en las comunidades de las amazonas tenían que «amamantar» a los recién nacidos, o más bien a las recién nacidas (debemos pensar que se trataría de un amamantamiento artificial).

Esperaríamos encontrar esas operaciones sobre el cuerpo de las amazonas representadas con frecuencia en la escultura y los vasos pintados. Nada de eso. En la iconografía de las amazonas nuestras beligerantes aparecen siempre intactas; por el contrario, un motivo figurativo que tuvo particular fortuna es el de la amazona, eventualmente herida, que deja un seno, el derecho, o incluso los dos, descubiertos a la mirada del espectador.[42] De esto debemos deducir que la mastectomía es una convención que pudo circular solamente en el terreno literario y anticuario, pero no halló acogida en los códigos figurativos, ya que la repugnante mutilación habría violado sus leyes.

En cuanto al segundo punto, es decir, la reducción al mínimo biológico de la aportación masculina a la reproducción, el testimonio más consistente es de nuevo el de Estrabón, referente a las amazonas caucásicas, cuya frecuentación de los hombres, con la correspondiente *symploké*, es un fenómeno ocasional e intermitente. Durante la mayor parte del año esas amazonas están enteramente dedicadas a actividades «viriles», pero hay un período de dos meses, en primavera, en el que «suben al monte», no a una montaña simbólica como la de las bacantes de Eurípides, sino a la cadena montañosa que separaría el territorio de las amazonas del contiguo, ocupado por los gárgaros, una población formada—como copia de la de las amazonas—solamente por hombres. Con ellos las amazo-

[42] Véase el art. *Amazones* de Devambez en *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I, 1, pp. 636-651.

nas copulan *una tantum*, lo indispensable para perpetuar la estirpe.[43]

También los gárgaros «suben al monte» en primavera, y allí se encuentran y copulan con las amazonas con el fin de reproducirse (τεκνοποιΐας χάριν), pero la cópula no pasa del nivel meramente biológico, precultural: machos y hembras copulan al azar, ignorantes el uno de la otra, sin siquiera verse la cara. Alcanzado el objetivo, las parejas se separan y «ninguna cohabitará en privado con ningún hombre» (ἐγκύμονας δὲ ποιήσαντες ἀπολείπουσι). No puede sorprender que en semejante situación, donde la institución matrimonial (y familiar) todavía está por aparecer, los hijos nacidos de esos acoplamientos libres sean «hijos de todos y de nadie». Todo gárgaro, por lo tanto, se siente unido por una relación de paternidad genérica con todos los infantes del grupo, lo cual sólo es posible mientras el pro-

[43] La receptividad temporal y limitada de las amazonas, su «entrar en celo» una vez al año, naturalmente en primavera, remite a un nivel preantrópico de organización socio-biológica. En efecto, la receptividad constante de las mujeres es una prerrogativa de la especie humana, y constituye probablemente, igual que la posición erecta y el desarrollo encefálico, un factor determinante en el proceso evolutivo que condujo a la hominización. (Véase, por ejemplo, T. Dobzhanski, *L'evoluzione della specie umana*, trad. italiana, Turín, 1965 [1.ª ed. 1962], p. 203). Plinio (*Historia natural*, VII 5, § 38) señalaba que el hombre puede reproducirse en cualquier período del año, mientras que para los animales existen estaciones fijas para eso (*ceteris animantibus statum et pariendi et partus gerendi tempus est; homo toto anno et incerto gignitus spatio* etcétera). Aristóteles por su parte observaba que sólo la mujer (¡y la yegua!) permanecen receptivas al macho incluso durante la gestación (*Investigación sobre los animales*, 585a3). Pero la receptividad permanente de las hembras significa superación de la promiscuidad sexual, selección de parentela, organización familiar: rasgos todos ausentes en la sociedad de las amazonas.

genitor (biológico) ignora la identidad de su hijo. No es preciso recordar la análoga condición imaginada en la utopía de Platón, donde los hijos son «comunes» (κοινοί) y donde «ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre».[44]

El cuadro esbozado hasta ahora debe completarse con un elemento ulterior, que se refiere a la selección de la prole. La población amazónica, como cualquier otra, tenía necesidad de reproducirse con el objeto de perpetuarse a sí misma; pero para las amazonas, como para cualquier otra población, «reproducción» no podía significar otra cosa que, para decirlo con palabras de Aristóteles, generación de «otro como él mismo» (ἕτερον οἷον αὐτό). Pero tanto la fisiología de la reproducción como la estadística de las poblaciones dicen que la prole se distribuye en alrededor de un cincuenta por ciento de individuos de sexo masculino y otros tantos de sexo femenino; eso en virtud de los mecanismos probabilistas inherentes a la presencia en el gameto masculino de los dos heterocromosomas x e y.

En consecuencia, dejar que las cosas siguieran adelante por su cuenta significaba a la larga, teniendo también en consideración el alto porcentaje de pérdidas que sufría el ejército femenino, terminar con una población en la que la mayoría numérica se iría inclinando cada vez más hacia la parte masculina. Pero incluso si no queremos recurrir a este último argumento, un estado de amazonas con la mitad de la población masculina habría representado un dato paradójico, una auténtica contradicción en los términos. Por eso parece inevitable la decisión de deshacerse de alguna manera de los varones, cuya presencia habría terminado por comprometer la homogeneidad y hasta la identidad misma de la estirpe amazónica.

[44] Platón, *La República*, 457d.

Si nos atenemos a la versión más benévola (la que nos refiere Estrabón), la selección de la descendencia se realizaba de forma casi indolora, puesto que las amazonas conservaban y criaban únicamente a la prole de sexo femenino, devolviendo a los varones a sus padres, es decir, a los gárgaros, al otro lado del monte.[45] Según otros testimonios, en cambio, las amazonas conservaban en el grupo a los hijos varones, pero sometiéndolos a crueles mutilaciones: les quebraban las piernas, les amputaban la mano derecha o los cegaban al nacer. Las formas de cegarlos parecen particularmente feroces: «las amazonas, cuando paren un varón, le arrancan los ojos con sus propias manos».[46] Pero arrancar los ojos o quebrar las piernas pueden también leerse, si se quiere, como metáforas de una sola operación: la castración. En cuyo caso, los desventurados «hijos de las amazonas», aunque lograran sobrevivir, habrían sido siempre eunucos incapaces de reproducirse, es decir, de «engendrar otros iguales a ellos», y en primer lugar otros varones, con ventaja para la pureza de la raza amazónica.

No queremos aquí, como conclusión, difamar al héroe de Eurípides, ni lanzar insinuaciones malévolas sobre su renuente virilidad. Más que de afeminamiento parece tratarse, en el caso de Hipólito, de un crecimiento retardado, de una adolescencia prolongada, cristalizada en su inma-

[45] Estrabón, *ibid.*, ὅ τι ἂν θῆλυ τέκωσι κατέχουσιν αὐταί, τὰ δ' ἄρρενα κομίζουσιν ἐκείνοις ἐκτρέφειν. Apolodoro, *Biblioteca*, II 5.9 se limita a afirmar que las amazonas sólo criaban a sus hijas (εἴ ποτε μιγεῖσαι γεννήσειαν, τὰ θήλεα ἔτρεφον).

[46] Hesiquio, s. v.: ἐξορύσσειν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοχειρίᾳ. Las otras mutilaciones las recuerda Éforo, *ap.* Esteban Bizantino, s. v. *Amazones*: τὰ μέλη συντρῖψαι καὶ χωλοὺς πάντας ποιῆσαι.

durez e indeterminación sexual.[47] Ciertamente, la particular incomodidad de ser el «hijo de la amazona» se expresa de manera muy peculiar en Hipólito, en ese «huérfano de la amazona» reducido por un trágico destino a desempeñar el papel de hijo ilegítimo de su padre y de hijastro de una madre-madrastra, que lo conducirán, ambos, a la muerte, bajo el signo de una preterintencional, pero no menos eficaz, connivencia.

Por qué asombrarnos de su destino: Hipólito llevaba inscrita en su propia simiente, desde el instante de su concepción, su lúgubre suerte de «hijo de la amazona».

[47] Véase aquí «Hipólito y Fedra entre palabra y silencio», p. 13. Véase también W. B. Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore-Londres, 1984, p. 76 y ss., donde se interpreta a Hipólito como figura complementaria y especular de la amazona: el joven que rechaza su destino es un hombre concebido como asexuado, igual que la muchacha que rechaza la maternidad es imaginada como un guerrero.

III

LA DONCELLA DE EPIDAURO. ANATOMÍA DE DOS TRAVESTIS

> La transformación de mujeres en hombres no es algo imaginario.
>
> PLINIO

> Prometía sin embargo que muy pronto dejaría esa vestimenta femenina y la tomaría por esposa según el rito de la Iglesia romana...
>
> J. DUVAL

Diodoro de Sicilia (XXXII 10-11) describe con todo lujo de detalles dos casos de intersexualidad, con tránsito espontáneo del género femenino al masculino, ubicados entre el 150 y el 100 a. C. y ocurridos respectivamente (A) en Abe (ciudad de Arabia imposible de identificar), en el seno de una familia árabe-macedonia, y (B) en Epidauro. No nos es dado precisar la fuente del relato de Diodoro; el lenguaje empleado por el autor parece de óptimo nivel científico, y el léxico presenta no pocas coincidencias con el uso hipocrático. En el *Corpus hippocraticum*, sin embargo, no se encuentran casos similares al nuestro.[1]

A continuación damos en rápida síntesis el contenido de las «hojas clínicas» de las dos pacientes de que habla Diodoro, Heraides (A) y Calo (B). Se trata de dos casos clínicamente muy similares, y que también tienen en común

[1] Para *Epidemias*, VI 8.32 véase más adelante. Una alusión al joven de Epidauro «dado como esposa como si fuese una virgen, y que después se convirtió en hombre» (γαμηθεὶς ὡς παρθένος κἄπειτα γενόμενος ἀνήρ) puede leerse en Filodemo, *Sobre los métodos de inferencia*, col. II 3; al respecto véase E. Renna, «Rarità antropologiche in Filodemo. De sign. col. II 3 ss.», en *Atti del V seminario internazionale di papirologia*, Lecce, 1996, p. 235 y ss.

el desarrollo de la historia: las dos «muchachas», en efecto, habían contraído matrimonio (probablemente a tierna edad, si no en la infancia),[2] y con la maduración de la latente sexualidad masculina los respectivos maridos se encontraron, de un día para otro, frente a un «esposo» en lugar de una «esposa». Dejamos al lector imaginar las previsibles complicaciones de índole familiar, social y jurídica que derivaron de ello, y sobre las cuales Diodoro se extiende a propósito de Heraides. Al concluir el asunto, las dos «doncellas» cambiarán incluso de nombre: Heraides será Diofanto, y Calo, Calón.

En el caso (B) el sujeto, considerado de sexo femenino (κόρη εἶναι δοκοῦσα), ostentaba una malformación congénita que le negaba el signo más visible de la femineidad: en efecto, carecía de vagina; la micción se realizaba a través de una fístula congénita cuyo meato se abría en la región púbica. En vista de la situación, en los primeros tiempos del matrimonio, tanto Calo como su marido se habían contentado con relaciones *a tergo*, únicas posibles, por lo demás.

También en el caso (B) Diodoro menciona que el marido recurría a prácticas sodomíticas, lo cual nos hace suponer, aunque el autor no lo menciona, la presencia de una vagina por lo menos impenetrable.

Después de uno (A) o dos (B) años de convivencia conyugal más o menos «normal», con las limitaciones mencionadas, se verifica en los dos sujetos el acontecimiento intersexual, con el tránsito del (presunto) sexo femenino al masculino. Más correctamente, como se verá a continua-

[2] Sobre esto remito a dos casos de manifestación de «hermafroditas» entre los ocho y los diez años que refiere Julio Obsecuente, véase *infra*.

ción, se debería hablar de maduración de la convergencia de la sexualidad fenotípica femenina (limitada a los genitales externos, con las correspondientes malformaciones y ausencias) y el sexo genético masculino (para los genitales internos, incluyendo los testículos); también tiene lugar la eliminación de los rasgos femeninos de los caracteres sexuales secundarios.

En ambos casos, el acontecimiento intersexual se anuncia con síndromes agudos localizados: hinchazón e inflamación de la región púbica, incluso con fuertes dolores, tanto en (A) como en (B). En (A), donde aparece también un estado febril, los médicos diagnostican una ulceración en el cuello del útero (τράχελον τῆς μήτρας) y recurren a terapias antiinflamatorias. «Al séptimo día» (típica anotación de «hoja clínica») se produce súbitamente un desgarramiento en la superficie del área hinchada, «y de la vagina de Heraides surgió un miembro viril provisto de dos testículos». Diodoro precisa que eso ocurrió cuando no se hallaba presente el médico, frente a la madre y a dos sirvientas; la fuente primaria que es la «hoja clínica» de (A) no ofrece, por lo tanto, garantías de atención profesional.[3]

[3] J. Duval, *L'ermafrodito di Rouen. Una storia medico-legale del XVII secolo*, ed. de V. Marchetti, Venecia, 1988, p. 80. Del periódico «asomar» de genitales masculinos desde la vagina, en estado de libido, leemos a propósito del «hermafrodita de Rouen», aquel Marie Lemarcis que alrededor de 1600, después de haber sido criado como mujer hasta la edad de veinte años, se comprometió y se unió con Jeanne Lefebvre, después de cambiar el nombre de Marie por Marin. Conducido ante los inquisidores acusado de «haber ofendido a Dios y a la justicia por haber dicho ser hombre», mientras que en él se habían hallado todas las señales de la mujer, Marie-Marin respondió «que sus partes viriles siempre se habían mantenido escondidas dentro de su cuerpo [entiéndase en la vagina], y no salían sino cuando él realizaba las tareas del matrimonio».

En (B), donde la vagina estaba ausente (se trata de un síndrome conocido),[4] la salida de los genitales masculinos fue provocada quirúrgicamente; la intervención no fue obra de un médico profesional, sino de un «farmacéutico» (φαρμακοπώλης), que practicó una incisión en el área hinchada «y de allí salieron los genitales masculinos, dos testículos y un pene carente de meato uretral» (la micción hasta entonces se realizaba, como sabemos, a través de una fístula púbica). La ausencia de vagina en (B) va acompañada, por lo tanto, de hipospadismo en los «nuevos» genitales masculinos.

Aristóteles asocia la vagina impenetrable (o «soldada») y la hipospadia en el cuadro de una misma patología:

> Muchas veces ocurre incluso entre los animales que no parecen estar deformados, que en muchos, cuando ya han concluido su desarrollo, unos conductos han crecido juntos y otros se han desviado. Pues de hecho en algunas hembras, la boca del útero continúa unida y cuando llega el momento de las menstruaciones y se producen dolores, a unas se les rasga espontáneamente, y a otras se lo abren los médicos; pero algunas veces perecen o porque la ruptura se realiza con violencia o porque no se puede realizar. Y a algunos niños les pasa que no coincide en el mismo sitio el extremo del pene y el conducto por donde sale el residuo de la vejiga, sino que [hipospadismo] por eso también orinan sentados, y al estar los testículos contraídos hacia arriba, parece desde lejos que poseen a la vez un órgano sexual femenino y otro masculino.[5]

La casuística aristotélica prevé obstrucciones o «soldaduras» vaginales en las mujeres y desviaciones uretrales (hi-

[4] Véase J. C. Job, M. Pierson, *Endocrinologie pédiatrique et croissance*, París, 1981, p. 304.

[5] Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 773a13 y ss., 757a 27.

pospadias) en los varones, con los correspondientes síndromes patológicos graves, en el primer caso, al madurar la sexualidad; pero el texto no parece contemplar eventos transexuales, sino dificultades y sufrimientos en sujetos de sexo auténticamente femenino como resultado de malformaciones congénitas de los genitales externos. En cuanto al hermafroditismo, no aparece aquí más que como una «ilusión óptica», un engaño visual que el sujeto hipospádico provoca en quien lo ve «de lejos».

Las malformaciones descritas en los dos casos de Diodoro son especulares y opuestas: en (A) tenemos la soldadura indebida de la llamada fosa uretral, con ausencia de formación de la abertura vaginal; en (B) tenemos, en cambio, ausencia de la soldadura de la misma fosa uretral con hipospadia como resultado.

No se nos ha transmitido el diagnóstico final del «farmacéutico» que practicó la intervención quirúrgica en (B), pero en cambio tenemos la sentencia pronunciada sobre (A), concluido el procedimiento, por el colegio de médicos que atendía al sujeto. Éste determinó que el aparato masculino «había permanecido oculto en una cavidad ovoidal de la naturaleza femenina» (un caso de criptorquidia, pues); «alrededor de ese sexo escondido se había formado, de manera totalmente desusada, una membrana, y en éste se había abierto un conducto por el que fluía la orina» (fístula uretral perineal).

Tanto en (A) como en (B) los aparatos urogenitales que salieron a la luz más o menos espontáneamente presentaban malformaciones que requirieron intervenciones ulteriores. En (A) los médicos, ausentes en el momento de la emergencia transexual, deciden sin embargo una intervención quirúrgica que tiende a regularizar el flujo urinario, que antes ocurría a través de la fístula congénita de la que se ha habla-

do ya. La intervención requiere la incisión y cicatrización de la fístula, y la normalización anatómica de la «naturaleza masculina», es decir del pene, que debía ser hipospádico como en (B).

En (B) el farmacéutico, una vez provocada la salida de los genitales masculinos, tiene que enfrentarse a nuevos problemas: el glande de la «doncella de Epidauro», en efecto, no presentaba el meato urinario en el extremo, como es normal: también aquí se trataba de hipospadia. El buen cirujano practica entonces una incisión en la extremidad del glande, abriendo un conducto hasta alcanzar la uretra, y hace pasar por éste un fino catéter de plata para el drenaje de la orina; y en cambio cose el meato hipospádico originario.

Si prescindimos de algunas deformidades, y de las distintas circunstancias del tránsito del sexo femenino al masculino, la tipología anatomo-patológica de los dos casos parece estrechamente afín. Se trata de una patología que hoy se denomina seudohermafroditismo masculino: hasta el momento de la transformación, el paciente muestra caracteres sexuales secundarios de tipo femenino, al punto de justificar la adscripción a ese sexo. Los genitales masculinos externos están ausentes, y los femeninos presentan malformaciones (vagina impenetrable o soldada). Malformaciones hipospádicas se manifiestan también en los genitales masculinos, una vez producida su «erupción»; en particular, es el aparato urinario el que manifiesta las anomalías más graves, que van desde la recordada fístula uretral perineal congénita[6] hasta la hipospadia.

[6] Sobre esto véase W. J. Hamilton, J. D. Boyd, H. W. Mossman, *Human Embriology (Prenatal Evolution of Form and Function)*, Cambridge, 1945, p. 223.

Las dos «hojas clínicas» que nos ha conservado Diodoro de Sicilia se ubican en un nivel excepcional de conocimiento científico y médico; revelan en sus redactores inesperadas capacidades tanto descriptivas como operativas.

Como ya hemos observado, nada similar se encuentra en el *Corpus hippocraticum*. En *Epidemias*—VI 8.32 (v. 365 L.)—se describen efectivamente dos casos de virilización, con amenorrea y aparición de caracteres sexuales secundarios masculinos (cambio del timbre de la voz, crecimiento de barba y pelo en todo el cuerpo) en dos sujetos que hasta ese momento habían sido de sexo indiscutiblemente femenino (una de las dos pacientes incluso había tenido hijos). Pero no hay irrupción de genitales masculinos, y el rápido desenlace mortal de ambos casos induce a pensar que la descripción hipocrática oculta la existencia de carcinomas que segregan testosterona, como el hepatoma, el carcinoma bronquial o el adenosarcoma.[7]

La intención que animó a Diodoro a transcribir y transmitir a la posteridad las dos preciosas «hojas clínicas», sin embargo, no era la de describir una patología y las correspondientes terapias quirúrgicas, sino la de dar un ejemplo de cómo debía enfrentarse correctamente un problema inquietante como el de la bisexualidad, en sus varias manifestaciones:

No para diversión del lector, sino para su utilidad, hemos decidido relatar estos casos. Hay en efecto muchos, no sólo individuos sino ciudades y naciones, que consideran esos hechos como prodigios monstruosos (τέρατα), y los hacen objeto de temores supersticiosos.

[7] Véase E. Padoa, *Storia naturale del sesso*, Turín, Einaudi, 1948, p. 481.

Diodoro cita el caso de un andrógino que vivía en los alrededores de Roma y terminó en la hoguera por decreto del senado, y el de otro andrógino, ateniense, que corrió la misma suerte. Autores latinos como Tito Livio, Plinio, Aulo Gelio y Julio Obsecuente nos han narrado otros casos de «sexo incierto» (y del tratamiento reservado a los sujetos portadores de éste).[8] En Roma, los recién nacidos o infantes «andróginos» (Obsecuente los designa sistemáticamente con ese término) cuya existencia llegaba a descubrirse eran inmediatamente alejados de la comunidad, y abandonados o arrojados al mar o a los ríos (en el «mejor» de los casos los abandonaban en una isla desierta).[9]

Según se puede deducir de esas fuentes, el «castigo» recaía tanto sobre los niños que ya desde el nacimiento presentaban malformaciones o «monstruosidades» sexuales,[10] como sobre aquellos en los que, como en el caso de Heraides y Calo, la ambigüedad sexual se manifestaba durante la adolescencia, evidentemente en la época del desarrollo púbico. A esta segunda tipología se refiere Obsecuente cuando señala el «descubrimiento» de andróginos de entre ocho y diez años de edad:[11] más que casos de «androgi-

[8] Sobre este último, véase F. Sartori, «Nascite umane mostruose nel "Prodigiorum liber" di Giulio Obsecuente», en *Atti del LXIX Congresso della Società Italiana di Ostetricia e Ginecologia*, 1993, pp. 17-23.

[9] La terminología corriente en esos textos comprende *in mare deportare; deferre; (de)mergere; in flumen deicere; in insulam desertam deportare.*

[10] Tito Livio, XXVII 37.5 y ss.: nace en Frosinone una criatura de la que es incierto *mas an femina esset*; Id., XXXI 12.6: entre los recién nacidos monstruosos (*obsceni fetus*) observados en varios lugares, hay uno de sexo incierto; del nacimiento de *andróginos* da noticia Julio Obsecuente en los caps. 22, 27a, 32, 47, 50.

[11] *Liber prodigiorum*, cap. 34a (119 a. C.): *androgynus in agro Romano annorum octo inventus...*; cap. 36 (117 a. C.): *Saturniae androgy-*

nia» que la familia había mantenido ocultos, deben haber sido casos de erupciones del sexo genético del tipo de las descritas por Diodoro.

Plinio encontró registrado en los anales el caso de un joven de Casino *puerum factum ex virgine*, y «deportado a una isla desierta» por orden de los arúspices,[12] y leía en Licinio Muciano la historia de la argiva Arescusa («la Agradable») a quien, después de casada, le brotaron la barba y las demás señales de virilidad; tras cambiar su nombre por el de Aresconte («el Agradable»), la «doncella de Argos» contrajo nuevas nupcias, ahora uniéndose con una jovencita.[13] No menos clamoroso es el caso de Lucio Consicio, ciudadano de Tisdritas en África, que «se había transformado en hombre el día de la boda», y a quien el propio Plinio habría conocido personalmente.[14]

Diodoro, como por lo demás todos los autores antiguos, utiliza para los dos casos de intersexualidad que refieren los términos «andrógino» o «hermafrodita» («hermafrodita»

---

nus annorum decem inventus...; cap. 48 (97 a. C.): *in urbe ... androgynus inventus...*; cap. 53 (92 a. C.): *Arretii duo androgyni inventi.*

[12] *Historia natural*, VII 4.36 (Aulo Gelio, *Noches Áticas*, IX 4.15).

[13] *Ibid.*: *Licinius mucianus prodidit visum a se Argis Arescontem, cui nomen Arescusa fuisse, nupsisse etiam, mox barbam et virilitatem provenisse uxoremque duxisse* [«Liciano Muciano expone que él vio en Argos a Aresconte, que se había llamado Arescusa e, incluso, se había casado; luego, le vinieron la barba y la virilidad, y tomó esposa»].

[14] *Ibid.*: *Ipse in Africa vido mutatum in marem nuptiarum die L. Consitium civem Thysdritanum <vivebatque cum proderem haec>* [«Yo mismo vi en África a Lucio Consicio, ciudadano trisditano, que se había transformado en hombre el día de su boda, <y vivía cuando yo escribía esto>»]. Alude a ello Ausonio, *Epigramas*, 64.12: *vidit nubentem Plinius androgynum*. El mismo autor da noticia también de un caso inverso de tránsito sexual, de varón a mujer, que se verificó en su tiempo en Benevento (*ibid.*, v. 13 y s.: *Campana in Benevento | unus epheborum virgo repente fuit*); también aquí el cambio de sexo ocurre repentinamente.

era considerada la «doncella de Abe», hasta que el tribunal sancionó el cambio de sexo ocurrido), pero con una importante advertencia: en todos estos casos no estamos frente a «prodigios» (τέρατα), sino a productos de la naturaleza que, simulando un falso diseño (ψευδογραφούσης) de las partes del cuerpo, inducen a los hombres a engaño y provocan su asombro. Sin embargo, subraya Diodoro, no se trata nunca de seres bisexuados, en los que se encuentran fundidas la naturaleza masculina y la femenina, porque tal compenetración sería imposible; esto vale también para la leyenda que atribuía a la hiena la facultad de cambiar de sexo periódicamente.[15]

La bisexualidad que Diodoro consideraba imposible se define actualmente como «verdadero hermafroditismo»; se caracteriza «por la asociación de tejido testicular y ovárico en gónadas separadas o en *ovariotestes*».[16] En presencia de gónadas de ambos sexos, «los caracteres sexuales externos pueden ser masculinos, femeninos o intermedios». Se trata de una desviación que, si no imposible como quería Diodoro, es ciertamente rara: hasta 1945 se conocían solamente veinte casos comprobados.[17]

Al cuadro clínico que traza Diodoro para las «doncellas» de Abe y de Epidauro, en cambio, corresponde perfectamente la actual definición del «seudohermafroditismo»:

Se trata de una condición siempre congénita, en la que el sujeto posee gónadas de un sexo, mientras que los genitales externos, y

[15] Diodoro, XXXII, 12.1-3: οὐκ ἄρρενος καὶ θηλείας φύσεως εἰς δίμορφον τύπον δημιουργηθείσης, ἀδύνατον γὰρ τοῦτο. Para el aparente dimorfismo sexual de la hiena véase aquí «Risueñas hienas calumniadas...», p. 80.

[16] Padoa, *op. cit.*, p. 482.

[17] Hamilton *et al.*, *op. cit.*, p. 220.

con frecuencia los caracteres sexuales secundarios, son del sexo opuesto o se aproximan a él. En muchos casos de este tipo se interpreta el sexo erróneamente al nacer, y el verdadero sexo del sujeto se manifiesta sólo en la pubertad.[18]

Estadísticamente, el seudohermafroditismo incidiría en la población en una proporción del 0.1%. De los seis tipos diferentes de seudohermafroditismo que describe Hamilton, nuestros dos casos deberían ser interpretados como «hermafroditismo femenino externo» (genitales externos femeninos, glándulas y canales sexuales masculinos), o como «hermafroditismo masculino completo» (genitales y otros órganos sexuales accesorios femeninos, glándulas sexuales masculinas).

El seudohermafroditismo tan puntualmente descrito por Diodoro ha sido recientemente reclasificado, en el aspecto anatomo-patológico, como «hipospadia perineoescrotal seudovaginal». En una perspectiva clínica distinta, que vincula la malformación anatómica con desórdenes hormonales aclarados hace poco tiempo, el síndrome se denomina «deficiencia de α-reductasa».[19]

La determinación del sexo en el embrión humano, y posteriormente su definitiva manifestación en el individuo adulto, pasando por la pubertad, se verifica según un trayecto doble, genético y fenotípico (hormonal). El sexo genético se define en el momento mismo de la fecundación, en relación con la posición de los dos heterocromosomas (43 y 44) del gameto masculino. Un gameto masculino con

[18] Hamilton *et al.*, *op. cit.*, p. 221.

[19] J. D. Wilson, J. E. Griffin, F. W. George, M. Leskin, «The Role of Gonadal Steroids in Sexual Differentiation», en *Recent Progress in Hormone Research*, 37, 1981, p. 15; Job y Pierson, *op. cit.*, p. 303.

dotación XY determina, como sabemos, un cigoto de sexo masculino; un gameto con dotación XX, un cigoto de sexo femenino. La realización fenotípica de los caracteres y aparatos genitales, sin embargo, sólo se inicia a partir del tercer mes del desarrollo intrauterino. En las primeras siete u ocho semanas, el embrión, aunque genéticamente definido de forma unívoca (sus células son portadoras de heterocromosomas XY o XX), fenotípicamente todavía es intersexuado. Ese «hermafroditismo embrionario» se expresa en dos datos anatómicos: por un lado hay copresencia en el feto de los dos aparatos genitales internos, masculino (conductos de Wolff) y femenino (conductos de Müller), por el otro hay una sola matriz indiferenciada del aparato genital externo, que sólo más adelante se orientará en dirección M o F.

La realización fenotípica del sexo genético se produce después de la activación de las hormonas necesarias para ella. En el embrión de sexo genético masculino es la testosterona segregada por las células intersticiales de los testículos lo que desencadena la virilización de los conductos de Wolff—que evolucionan en conductos deferentes, vesículas seminales, etcétera—así como la simultánea degeneración de los conductos de Müller: de estos últimos no quedará, en el hombre desarrollado, más que un vestigio, el llamado «útero masculino». Un proceso inverso se realiza en el embrión de sexo genético femenino a través de la secreción de estrógenos (estradiol) por los ovarios. Un déficit de testosterona puede causar el rarísimo «seudohermafroditismo masculino interno», con presencia de útero y trompas de Falopio en sujetos con testículos y genitales externos masculinos normales.[20]

[20] Job y Pierson, *op. cit.*, p. 305.

Como acabamos de ver, la definición de los genitales masculinos internos se debe a la acción de la testosterona, mientras que la diferenciación de los genitales externos en dirección masculina sigue una trayectoria hormonal separada: en efecto, no es la testosterona lo que induce la maduración del aparato todavía indiferenciado en genitales masculinos, sino otro esterol, la dihidrotestosterona, obtenida por transformación de la testosterona por obra de una enzima llamada 5 α-reductasa. Si la presencia de esta enzima, por déficit cuantitativo o por alteración bioquímica, es insuficiente para activar la síntesis de la dihidrotestosterona, la evolución de los genitales externos en dirección masculina no se produce, o se produce de manera incompleta: es justamente el síndrome que se denomina, como hemos visto, «deficiencia de α-reductasa».

Éste es por lo tanto el cuadro clínico en el que caben perfectamente los dos casos de «intersexualidad» que describe Diodoro. Hasta la pubertad, los dos sujetos son aparentemente mujeres, con la complicación ulterior de malformaciones congénitas (vagina ausente o impenetrable) que reducen drásticamente su «femineidad», la cual queda confiada principalmente a los caracteres sexuales secundarios.[21] La crisis hormonal desencadenada por la pubescencia (nuestras dos «doncellas» habían contraído matrimonio en edad apenas púber, o incluso prepúber) viene a determinar un completamiento, aunque sea imperfecto, del aparato masculino, con descenso de los testículos antes

[21] Con la advertencia de que los hábitos homosexuales predominantes en la cultura griega (pero también, para el caso de Abe, en la árabe) podían favorecer la homologación como «mujer» del joven prepúber, imberbe, facilitando la estipulación de «matrimonios» como los descritos.

contenidos en la cavidad abdominal, mientras que el clítoris crece hasta volverse peniforme;[22] los caracteres sexuales secundarios pasan a ser masculinos, como se nos dice expresamente para (A), imponiendo al ambiente social el reconocimiento del «cambio de sexo» ocurrido.

Sin que eso estuviera entre sus propósitos, Diodoro nos ha ofrecido, a través de una descripción clínica cuya precisión no deja de maravillarnos, el ejemplo de un «tránsito» de mujer a varón que cabe perfectamente en el planteamiento aristotélico del problema de la sexualidad: la femineidad, el ser mujer, es una «mutilación natural», la hembra no es otra cosa que un «macho mutilado».[23] En cambio el hermafrodita, a diferencia de la mujer, contiene en sí una doble potencial de evolución sexual, y su «mutilación» no es irreversible (como lo es en cambio la del eunuco).[24]

Llamarse Calón y ya no Calo, o incluso Diofanto en lugar de Heraides: el sueño del hermafrodita puede hacerse realidad.

[22] Véase Padoa, *op. cit.*, p. 482.

[23] ἄρρεν πεπηρωμένον (*Reproducción de los animales*, 777a15, 737a28).

[24] *Ibid.*, 784a10.

IV
RISUEÑAS HIENAS CALUMNIADAS...

> Que la hembra que hace poco en la espalda al macho sufrió, hoy sea hiena macho, admiremos...[1]
>
> Y no hablo de cómo en un día, innovada la ley de natura, Sitón, ambiguo, haya sido ora varón, ora hembra.
>
> OVIDIO, *Metamorfosis*

> La hiena es un animal que una vez es macho y otra hembra, y habita en los cementerios de los hombres, y come los cuerpos de los muertos...
>
> BRUNETTO LATINI, *Livres du tresór* I, CXCI

Desde los más antiguos tratados de zoología o seudozoología hasta hoy, la hiena mantiene el triste privilegio de ser el carnívoro más indignamente denigrado: incierta y esquiva su ubicación taxonómica, inquietantes, cuando no francamente repugnantes, el aspecto externo y las costumbres (sean reales o fantásticas), ambiguo incluso el sexo. No es casual que una zoología moralizante como la del *Fisiólogo* medieval haya lanzado, siguiendo a una autoridad bíblica por lo demás discutible, una despiadada condena sobre un animal capaz de actuar indistintamente como macho y como hembra.[2]

[1] *Metamorfosis*, XV, v. 408 y ss.

[2] *Fisiólogo*, 37: «La Ley dice: "No comerás la fiera, ni nada semejante a ella" [Deuteronomio, 14.8]. La hiena, o fiera, es arrenotelicón, esto es macho-hembra [hermafrodita], pues tan pronto se hace macho como se torna hembra. Y es animal inmundo, ya que tiene dos naturalezas. Por eso dijo Jeremías: "Jamás la cueva de la hiena será herencia mía" [Jeremías, 12.9]. Así, todo hombre en cuyo corazón hay doblez, se ase-

Pero aun antes de la presunta intercambiabilidad de sexo, lo que plantea la hiena es un problema de clasificación, con respecto a su asignación a una familia precisa dentro del gran orden taxonómico de los carnívoros. Esa asignación ha sido una fatigosa conquista de la sistemática moderna, que actualmente reconoce, dentro del suborden de los fisípedos, la familia de los hiénidos (*Hyaenidae*), subdividida en dos géneros: *Crocuta* y *Hyena*, formados a su vez cada uno por dos especies, *Crocuta crocuta* y *Crocuta spelaea* (especie fósil extinta) el primero, *Hyaena striata* (o *Hyaena hyaena*) y *Hyaena brunnea* el segundo; dentro de estas especies se identifican ulteriormente varias subespecies.[3] Las mayores afinidades, incluso filogenéticas, de la familia de los hiénidos remiten en dirección a los mustélidos (marta, comadreja, etcétera) y a los vivérridos (civeta, mangosta, etcétera).

La ordenación taxonómica actual, probablemente definitiva, es sin embargo, como ya se ha dicho, resultado de sucesivas y fatigosas aproximaciones. El padre de la siste-

---

meja a la hiena: a la señal del congregante tiene algo en común con los varones, el ánimo; pero tan pronto como disuelve la reunión, adquiere naturaleza mujeril. Bien dijo, pues el *Fisiólogo*». Para el texto griego sigue siendo fundamental la edición de F. Sbordone, Physiologus, Milán-Génova-Roma-Nápoles, 1936-XIV. En los pasajes bíblicos citados no se habla en realidad de la hiena, sino del cerdo, y es al cerdo al que se refieren las prohibiciones alimenticias en cuanto animal impuro. A pesar de esto, no cabe duda de que según los parámetros bíblicos también la hiena sería un animal impuro, en cuanto fisípedo no rumiante, y además devorador de carroña. La única referencia bíblica a la hiena está en *Samuel*, 1:13-18 (el «valle de las hienas»). La confusión se explica fácilmente a través del femenino ὕαινα, que significa «cerda» y también «hiena».

[3] Un tercer género comúnmente atribuido a la familia es el representado por el *Proteles cristatus*, que sin embargo tiene la dentadura reducida y no es carnívoro (se alimenta de termitas).

mática moderna, Linneo, sólo conocía una especie de hiena, nuestra *H. striata*, que asignaba al género *Canis*, con la denominación *Canis hyaena*. Sin embargo, los rasgos de la caracterización de Linneo iban más en dirección a los suidos que a los cánidos: la hiena tenía «la talla de un cerdo, el aspecto de un jabalí»,[4] pero ¿acaso el nombre griego de la hiena, ὕαινα, no significaba justamente 'cerda' o 'hembra del jabalí'?

En cuanto a Buffon, que a diferencia de Linneo tuvo ocasión de observar directamente un ejemplar, parece empeñado sobre todo en distinguir la hiena de otros animales de algún modo similares (el chacal, la civeta, incluso el babuino...) y en refutar, o por lo menos rectificar, los lugares comunes acerca del animal. En consecuencia, Buffon desmiente (¡con argumentos de Aristóteles!) la leyenda de la bisexualidad, y en cuanto a la presunta necrofagia en los cementerios, la redimensiona presentándola como simple búsqueda de alimento en estado de necesidad:

Lorsque la proie lui manque, elle creuse la terre avec les pieds et en tire par lambeaux les cadavres des animaux et des hommes que dans les pays qu'elle habite, on enterre également dans les champs...[5]

(«Cuando le falta la presa, cava la tierra con las patas y extrae de ellas en pedazos los cadáveres de los animales y los hombres que en la región donde habita se entierran por igual en los campos ... »).

A comienzos del siglo XIX, G. Cuvier clasificaba las dos únicas especies reconocidas, «Hyène rayée» (*H. striata*) y «Hyène tachetée» (*C. crocuta*), como un «agrupamiento»

[4] «*Magnitudo Suis, facies Apri*»: C. a Linné, *Systema naturae...* Vindobonae, 1767, vol. I, p. 58 y ss.

[5] *Histoire naturelle...*, París, 1769-1770, vol. X, p. 325 y ss.

(«Hyènes») dentro de la segunda «subdivisión» de la «tribu» de los digitogrados (familia carnívoros); junto al grupo de las hienas Cuvier colocaba a otros grupos de *chiens*, *civettes* y *chats*.[6]

A medida que retrocedemos en el tiempo hasta el Renacimiento y el Medioevo, las connotaciones específicas de la hiena se hacen cada vez más esquivas en beneficio de las fantásticas, en la general evanescencia taxonómica de aquellas «zoologías»: en vano buscaríamos en ellas trazas del sistema científico y completo de Aristóteles, cuya obliteración parece por lo demás casi total ya en los tratados «zoológicos» de la Antigüedad tardía.

Tal cosa es particularmente notable en Gesner, cuyos ponderosos tomos pueden definirse como la suma y a la vez el fruto más maduro de la zoología medieval, a pesar de que esos *in folio* vieron la luz a partir de la mitad del siglo XVI.[7] Pero en el campo de las ciencias naturales, incluida la zoología, el Renacimiento y también el siglo XVI se demoran sobre posiciones que sólo serán superadas en el Siglo de las Luces. Así, falta en Gesner cualquier principio sistemático que pase de una rudimentaria subdivisión en grandes clases: el primer volumen de la obra comprende los *Quadrupedes*, es decir los mamíferos, según la antigua denominación griega (*tetrápoda*), dispuestos por lo demás en orden alfabético, de la A(lce) a la Z(ebra), pero también sin ningún prejuicio contra la inclusión de animales totalmente fabulosos. El tratamiento de la hiena (I, 624 y ss.) no va más allá de un pletórico amontonamiento de noticias de toda índole, tomadas de fuentes antiguas y medievales, con am-

[6] *Le règne animal...*, París, 1817, vol. I, p. 158 y ss.

[7] C. Gesner, *Historiae animalium*, Lib. I, *De Quadrupedibus*, Tiguri, 1552.

plio espacio dedicado a la farmacopea mágica. Las «afinidades» remiten significativamente en dirección a la *Lamia* que, *sive vera sive fabulosa* bestia, tiene de todos modos su propio lugar (p. 638 y ss.).

Retrocediendo en el tiempo, en vano buscaríamos en el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé Ánglico (siglo XIII, pero la *editio princeps* coloniense de la obra es probablemente de 1472) algo diferente de lo que hemos encontrado en Gesner, salvo por el mérito de una mayor concisión. Citamos dos fragmentos (XVIII, 59) relativos a la hiena que pueden valer como muestra de otras exposiciones similares:

Hiena crudelis est bestia similis lupo in voracitate et in gula, etiam in mortuos saevit, et eorum cadavera de terra extrahit et corrodit... Natura eius est ut mutet sexum, nunc enim masculus, nunc femina invenitur, et ideo immundum animal est.

(«La hiena es una bestia cruel, similar al lobo en la voracidad y gula; se ensaña también con los muertos, extrae sus cadáveres de la tierra y los devora... Su naturaleza quiere que cambie de sexo: a veces, en efecto, es macho, y otras veces hembra, y por eso es un animal inmundo...»).

Es lo que repetiría, después de Gesner, Jeroni Lloret o Jerónimo Loreto, que en su repertorio de alegorías bíblicas no hace otra cosa que repetir, pero con un agregado significativo, las habituales noticias sobre la impureza y el hermafroditismo de la hiena.[8] Tres son, según Loreto, las posibles utilizaciones alegóricas del animal: (1) en cuanto *fertur mutare sexum* la hiena podría simbolizar el adulterio; (2) como animal cruel e inmundo, la hiena *typus est Judaeorum*; (3) por último, siguiendo el pasaje ya citado de Jeremías (12.9),

[8] [Hieronimus Lauretus,] *Silva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, Venetiis, 1575, s. v. *Hyaena*.

«cueva de hienas» equivale a «idolatría».

La novedad está en (2), la homologación de la hiena con el pueblo judío; en eso Lloret no hacía más que tomar de una tradición más antigua, que identificaba a los hebreos—en su alternativo transcurrir del culto del dios verdadero a la idolatría—con las hienas, que pasan de un sexo al otro. Así era en el *Bestiaire Divin* de Guillermo de Normandía (siglos XI-XII),[9] y también en el *Bestiaire de Cambridge* (siglo XII).[10]

A una tradición similar hace referencia la burlona invectiva antisemita (en realidad, anti-antisemita) que se lee en el Heine de las *Hebräische Melodien*:

Judenvolk, ihr seid Hyänen,
Wölfe, Schakals, die in Gräbern
Wühlen, um der Toten
Leichnam'
Blutfrassgierig aufzustöbern.

(«Pueblo de los judíos, sois hienas, / lobos, chacales, todos los que en las tumbas / hurgan para hallar, sedientos / de sangre, los cadáveres de los muertos...»).

[9] Véase L. Charbonneaux-Lassay, *Le bestiaire du Christ*, [Charbonneau-Lassay, Louis, *El Bestiario de Cristo: el simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, traducción de Francesc Gutiérrez, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1997]; para Guillermo «los cambios de sexo y de pelo hicieron de la hiena la imagen alegórica de los judíos, en sus pasos alternativos del culto del verdadero Dios al de los ídolos, y también la imagen de "*l'home double, faus et vagant*", que sirve según el caso a "*Ihesu-Christ nostre verai sire*" y a Satanás su enemigo».

[10] Allí se lee de la hiena: «Es como los hijos de Israel, que primero sirven al Dios vivo, pero después, dedicados a las riquezas y a la lujuria, veneran a los ídolos... Los que siguen a la lujuria y avaricia pueden ser comparados con este monstruo» (trad. ital., Parma, 1974, p. 67 y ss.).

Para quien quiera continuar nuestro camino hacia atrás y detenerse en la gran síntesis zoológica de Alberto Magno (col XXII *Liber animalium* del *De propietatibus rerum*) es fuerte la impresión de que, entre el Medioevo y el Renacimiento, tres siglos, por lo menos para la zoología, transcurrieron en vano, ya que los principios en que se inspira la obra de Alberto no muestran diferencias sensibles con los que en su momento informarán la obra de Gesner: ya en Alberto no hay un ordenamiento taxonómico que vaya más allá de la identificación de unas pocas grandes clases (*Quadrupedes, Aves, Pisces*, etcétera), y el orden de tratamiento de los animales es el alfabético.[11] Artículos propios corresponden no sólo a animales imaginarios como el pegaso y el mítico unicornio, sino también a híbridos reales como la mula. En el caso de la hiena, Alberto se basaba sobre todo en las noticias de Plinio, lo que ya representa un retroceso serio con respecto al nivel científico de la zoología aristotélica. Pero en toda la Baja Antigüedad y en el Medioevo lo que más difícil de encontrar resulta es justamente el enfoque aristotélico basado en el binomio observación-clasificación.[12]

[11] La ordenación alfabética de los artículos responde a una opción por la practicidad: tales obras no son, en efecto, tratados zoológicos, sino repertorios de saber vario, destinados a ser utilizados en las ocasiones más dispares. Que tal uso pueda haber inhibido una visión sistemática del reino animal es sin embargo una hipótesis plausible.

[12] Tanto las características externas como la sustancia del *Liber animalium* se vuelven a encontrar puntualmente en ese repertorio para predicadores (y no enciclopedia naturalista) que es el *Liber de Natura Rerum* de Tomás de Cantimpré, del que Alberto se sirvió con libertad. Sobre la hiena, Tomás registraba las noticias que encontraba en Aristóteles, Plinio, Solino: *Hyaena est animal semper in sepulchris mortuorum habitans. Duas habet naturas, maris scilicet et feminae*, etcétera. («La hiena es un animal que vive habitualmente entre los sepulcros de

Una de las máximas conquistas de la biología aristotélica fue alcanzar la identificación y definición de la especie animal, es decir, esa entidad que la ciencia actual define como una población de individuos interfecundos,[13] última subdivisión taxonómica y a la vez base de cualquier sistema clasificatorio. «Coespecíficos» (*homoeideis*) son para Aristóteles los animales entre los cuales tiene lugar el acoplamiento según la naturaleza.[14] El principio del aislamiento reproductivo de las especies animales, por lo demás, no es demasiado rígido en Aristóteles: se admiten hibridaciones entre especies diferentes, aunque afines, como el cruce entre el lobo y la perra o entre el perro y la zorra o, en la clase de los pájaros, entre perdiz y gallina. A diferencia de la mula, se trataría aquí de híbridos interfecundos, y por consiguiente, al menos en teoría, de especies o subespecies verdaderamente nuevas.

A la hiena, Aristóteles no le atribuye el carácter de híbrido, a diferencia de lo que harán fuentes más tardías: del acoplamiento perro-loba nacería según algunos la *krokotta* etíope, una variedad de hiena que vemos representada en un mosaico de Palestrina; según otros, sería en cam-

---

los muertos. Tiene dos naturalezas, es decir, tanto de macho como de hembra»).

[13] Entre las muchas definiciones corrientes de especie, concepto sobre el cual no hay unanimidad entre los científicos, registramos la de T. Dobzhanski: «Las especies, en organismos sexuados, son comunidades reproductivas cerradas, es decir sistemas de poblaciones que tienen acceso a un acervo genético común pero, desde el punto de vista de la reproducción, están aisladas de otras con acervo genético diferente» (*L'evoluzione della specie umana*, trad. italiana, Turín, 1964 [1.ª ed. 1962], p. 188).

[14] *Reproducción de los animales*, 746a29.

bio resultado del cruce entre una hiena y una leona.[15] A su vez, acoplándose con el lobo, la hiena daría origen a otro híbrido, el llamado *monólykos*.[16] Todavía a comienzos del siglo XVII Sir Walter Raleigh (*History of the World*), excluyendo que la hiena, animal impuro, hubiera hallado acogida en el arca de Noé, hacía de ella una especie «postdiluviana», nacida de un cruce entre perro y gata.

En las descripciones antiguas, la afinidad de aspecto y de hábitos remitían principalmente al lobo, y ya Aristóteles subrayaba las semejanzas y las diferencias existentes entre los dos animales: semejante al lobo en el color y en el tamaño, la hiena se diferencia de éste por el pelo más largo y tupido, y por el penacho que le recorre todo el lomo.[17] Los dos animales son depredadores nocturnos, pero el lobo ataca a los rebaños, la hiena preferentemente a los perros,[18] aunque también al hombre, a veces imitando sus actitudes o su voz. Dotada de un poderoso aparato masticatorio, es capaz de desmenuzar hasta los huesos más duros.[19] Sin embargo, la hiena, como sabemos, prefiere alimentarse de carroña de animales y de cadáveres humanos, y va a desenterrar estos últimos de los cementerios;[20] una creencia que, como hemos visto, se mantendrá durante todo el Medioevo y mucho más allá: volvemos a encontrarla en Linneo (*in humana cadavera saevit, coemiteriis infesta*) y en Cuvier (*Ce*

[15] Diodoro de Sicilia, III 35.10; Estrabón, XVI 4.16 (pero la fuente de la noticia es más antigua).

[16] Timoteo de Gaza, 6.1.

[17] *Investigación sobre los animales*, 594a32 y ss., 579b15 y ss..

[18] Opiano, *Cinegético*, v. 262 y ss.

[19] Diodoro de Sicilia, III 35.10; Plinio, *Historia natural*, VIII 21.

[20] Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 594b4; Plinio, *Historia natural*, VIII 30.

sont des animaux nocturnes... vivant surtout de cadavres, et en cherchant jusque dans les tombeaux). El clásico Brehm será, después de Buffon, uno de los primeros en defender a la hiena contra ésas y otras difamaciones:

> Todos la acusan de profanar las tumbas, perturbando a los muertos en su sueño eterno ... Hasta ahora la ciencia no ha tratado de suprimir todas estas injusticias que se han conservado vivas hasta nuestros días, desde la antigüedad más remota.[21]

Aquí ahorraremos al lector las innumerables «injusticias», o simplemente rarezas, de las que la tradición folclórica, y también la científica, han acusado a este carnívoro: quien lo quiera podrá encontrar el expediente completo en el ilegible Gesner. Nuestro discurso se limitará a una de las imputaciones más singulares, corriente ya en la época de Aristóteles: la que atribuía a la hiena la capacidad de alternar una naturaleza doble, de macho y de hembra, dando con ello lo que en términos modernos se diría un ejemplo de «hermafroditismo sucesivo», acusación ya expuesta cabalmente, como hemos visto, en el *Fisiólogo*.

En los orígenes de esa creencia se ubican tradiciones populares ya ampliamente refutadas por Aristóteles; y es singular que la teoría del hermafroditismo de la hiena sea atribuida con frecuencia, por ejemplo por el propio Brehm, justamente al Filósofo. Comúnmente se consideraban hermafroditas dos animales: la hiena y el *trókhos* (imposible de identificar mejor), ambos, según se creía, dotados de un do-

[21] Para la defensa de Buffon *v. s.* p. 67 [A. E. Brehm, *La Vida de los animales; conocimiento general del reino animal*, traducción directa de la segunda edición alemana por Don Carlos Fernández de Castroverde, 1.ª ed., 1864]. Para la defensa de Buffon véase supra, p. 85.

ble aparato genital, masculino y femenino; pero mientras que el *trókhos* era considerado lo que los biólogos llaman un hermafrodita autónomo (que se acopla consigo mismo), la hiena sería un «hermafrodita dicógamo», que se acopla con otro ejemplar, también hermafrodita, de su misma especie,[22] que es lo que ocurre con la mayoría de los hermafroditas, por lo demás no numerosos, que existen en el reino animal.[23]

La peculiaridad de la hiena residía, por lo demás, en su «hermafroditismo sucesivo», en virtud del cual no se acoplaba indiferentemente como macho o como hembra, sino que alternaba uno y otro sexo por períodos anuales.[24]

[22] Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 757a27: «También dicen cosas absurdas y totalmente erróneas sobre el *tróchos* y la hiena. Pues muchos afirman de la hiena, y Herodoro de Heraclea lo dice del *tróchos*, que tienen dos órganos sexuales, de macho y de hembra, y que el *tróchos* se fecunda a sí mismo, y en cambio la hiena monta y es montada cada año alternativamente». Eliano, *La naturaleza de los animales*, I 25: «Si este año te sucede ver una hiena macho, el próximo año volverás a encontrarla hembra; si ahora es hembra, entonces será macho. Participan de ambos sexos, y montan y son montadas cambiando de sexo cada año». También Diodoro de Sicilia (XXXII 12.2-3) rechazaba esa creencia: «Acerca de las llamadas hienas algunos cuentan la fábula según la cual serían a la vez machos y hembras, y se acoplarían alternando el sexo cada año, mientras que en realidad las cosas no son así».

[23] Para todo esto remito a E. Padoa, *Storia naturale del sesso*, Turín, 1948, y más en general a P. Omodeo, *Biologia*, Turín, 1983. Véase n. 25. El hermafroditismo autógamo, o «automisis», es un fenómeno rarísimo en la naturaleza, limitado a los cestodios, parásitos intestinales de los vertebrados: autógama es, por ejemplo, la *Taenia saginata*. Los gasterópodos y anélidos de agua dulce (caracoles, tortugas, lombrices) son todos hermafroditas dicógamos, que se acoplan entre ellos indiferentemente como macho o como hembra.

[24] Véase n. 25.

Eso aumentaba el carácter prodigioso del animal, evocando precedentes mitológicos de «alternancia» sexual como los de Ceneo, Leucipo y Tiresias; en ellos, sin embargo, hay un solo tránsito de un sexo al otro, o máximo dos, como en el caso de Tiresias. Al parecer Sitón alternaba los dos sexos, según el relato de Ovidio, subrayando su naturaleza indecisa, ambigua (véase epígrafe).

No se puede negar que, tanto por la morfología corporal en general como por detalles anatómicos sobre los cuales volveremos más adelante, la hiena se prestaba mejor que otros mamíferos a la imputación de transexualidad. A diferencia de la mayor parte de las especies animales (pero no los cánidos) la hiena no muestra dimorfismo sexual: el tamaño, la coloración del pelo y otros caracteres sexuales secundarios no distinguen en absoluto a los individuos de los dos sexos. En la *Hyaena striata* la crin es común al macho y a la hembra, y el peso de la hembra puede ser mayor que el del macho.[25]

En cuanto a los caracteres sexuales primarios, es decir, al aparato genital externo de la hiena, Aristóteles nos da una descripción detallada que apunta a justificar (y a la vez refutar) la «ingenua» creencia en el hermafroditismo de nuestro carnívoro, debida a la superficialidad con que se habría realizado su observación. En el pasaje ya citado de la *Reproducción de los animales*, y más extensamente en la *Investigación sobre los animales*, los genitales externos masculinos y femeninos están descritos con precisión:

[25] Los caracteres sexuales secundarios (casi obligatorios en el mundo de las aves) son esenciales para el reconocimiento recíproco de la identidad sexual, preliminar al acoplamiento; cuando están ausentes, como en los cánidos, lo que desempeña esa función son señales olfativas desencadenadas por feromonas.

Se ha observado que la hiena tiene un solo órgano sexual (pues en algunos lugares no es raro poder observarlo). Pero las hienas tienen bajo la cola una línea parecida al órgano sexual de la hembra. De hecho, tanto los machos como las hembras tienen esta marca, pero los machos se cazan con más frecuencia: por eso surgió esta creencia entre los que observan de modo superficial.[26]

Lo que se dice a propósito de sus órganos genitales, a saber, que la hiena posee a la vez los del macho y los de la hembra, es falso. En realidad, el macho tiene un órgano parecido al de los lobos y al de los perros, y, bajo la cola, la parte que pasa por ser el órgano de una hembra, pero aunque tiene la misma forma exterior que el órgano de la hembra, no presenta sin embargo ningún conducto; y debajo se encuentra el orificio para la salida de los excrementos. En cuanto a la hiena hembra, tiene también la parte que se parece a la llamada vulva y la tiene debajo de la cola como el macho, pero este órgano no posee ningún orificio. Tiene, después de esto, el órgano para la salida del excremento y, debajo, el verdadero órgano sexual.[27]

Los caracteres sexuales primarios de la hiena fueron estudiados a fondo en la década de 1930 por L. Harrison Matthews en la hiena manchada (*Crocuta crocuta*), y los resultados de esas investigaciones están al alcance incluso de los no iniciados en el célebre libro de S. J. Gould, *Hen's Teeth and Horse's Toes*.[28] Allí aprendemos que la *Cro-*

[26] Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 757a7-12.

[27] *Investigación sobre los animales*, 579b15-26.

[28] Nueva York, W. W. Norton & Company, 1995 («Hyena Myths and Realities», p. 147 ss.). [traducción de Antonio Resines en *Dientes de gallina, dedos de caballo*, Barcelona, Crítica, 1995]. El lector encontrará allí también la bibliografía referente a los demás autores citados a continuación en mi texto.

cuta presenta un aparato genital externo cuya morfología no permite distinguir con facilidad entre ejemplares hembras y machos: el aparato femenino presenta, en efecto, junto a un clítoris hipertrófico y fácil de confundir con un pene, sobre el cual se abre el meato vaginal, un falso escroto y dos falsos testículos constituidos en realidad por tejido adiposo.

In nuce, una observación análoga—que se le escapó a Gould—se había hecho ya en la Antigüedad, y esta vez es Diodoro de Sicilia quien la refiere:

En la hiena, que no es en absoluto hermafrodita, «ambos sexos tienen naturaleza simple y distinta, no los dos mezclados...». Sin embargo, «*en el órgano femenino se observa una parte similar a la masculina*, mientras que en el macho hay por el contrario rastros de una presencia del órgano femenino» (la cursiva es nuestra).[29]

Diodoro (o más bien su fuente desconocida para nosotros) estaba pues al corriente de la existencia, no sólo de la seudovagina que describe Aristóteles, sino también de los falsos genitales masculinos presentes en la hembra de *Crocuta*, explorados más recientemente por Harrison Matthews:

[29] Un equipo de investigación de la Universidad de California (San Francisco y Berkeley), dirigido por T. M. Yalcinkaya, ha explicado recientemente sobre una base hormonal el fenómeno de la «virilización» de la hembra de *Crocuta crocuta*. Cultivos *in vitro* de tejidos ováricos han evidenciado que en el curso del embarazo la placenta de la hiena segrega fuertes concentraciones de testosterona, con el efecto de una marcada virilización de los genitales externos del feto de sexo femenino (A. T. Yalcinkaya *et al.*, «A Mechanism for Virilization of Female Spotted Hyenas in Utero», en *Science*, 260, 1993, p. 1929 y ss.: debo esta indicación a Alessandro Minelli del Departamento de Biología de la Universidad de Padua).

sin embargo la confusión existía, no tanto en el aparato genital del animal sino en la descripción de Diodoro, que «mezclaba» los datos referentes a los dos géneros distintos *Hyaena* y *Crocuta*.

Cuáles son los ritos nupciales y los modos de reconocimiento entre esos *partners* aparentemente homólogos, lo ha aclarado aún más recientemente H. Kruuk. Las subsiguientes investigaciones de P. A. Racey y J. D. Skinner sobre el género *Hyaena* han confirmado que la particular morfología «seudomasculina» de las hembras se encuentra sólo en la hiena manchada (*C. crocuta*), mientras que ni la *Hyaena striata* ni la *H. brunnea* presentan clítoris peniforme o falsa bolsa escrotal.

Gould concluye:

> Aristóteles defendió a las hienas de la acusación de hermafroditismo describiendo correctamente los genitales de esas otras dos especies: una especie de engaño con respecto a la hiena manchada, que es la que había dado origen a la leyenda.

La correcta identificación de las distintas especies de hiena, y de sus características, por obra de la zoología contemporánea, nos permite, pues, captar los precedentes «objetivos» tanto de la «leyenda» antigua y medieval (y hasta... premoderna) de la hiena bisexuada, como de la refutación de ésta por Aristóteles (y, debemos agregar, por Diodoro de Sicilia). El hermafroditismo «sucesivo» de la leyenda racionalizaba de alguna manera hechos que a las poblaciones que vivían en contacto con la *Crocuta crocuta* debían parecerles anormales y de otro modo inexplicables. Cualquiera que sea el origen geográfico de la leyenda, se mantiene en el campo de las conjeturas más impalpables, y quizá también más inútiles, aun cuando no han faltado hipótesis al respec-

to.[30] Sobre esto, será útil no olvidar que la zoología antigua reconocía la existencia de una sola especie de hiena: situación que todavía subsistía, como hemos visto, en el «maestro de los que *clasifican*», Carl von Linné (Carlos Linneo).

[30] Es el caso de L. Brisson, *Le mythe de Tirésias*, Leyden, 1976, p. 84, n. 92, quien considera que la creencia, referida en origen a la *H. striata*, se habría extendido después a la *Crocuta*.

V

LAS REGLAS DE LA CAZA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO

Ante todo debemos distinguir, dentro de las actividades de depredación-apropiación que en conjunto se designan con el término *caza*, las articulaciones en que éstas se organizan, en relación tanto con el objeto (especies animales cazadas) como con los modos (instrumentos y técnicas de captura).

En el sistema clasificatorio corriente en antropología y etnografía, la caza ocupa un área conceptual de notable amplitud, ya que en ella se incluye también la pesca, que en nuestro sistema lingüístico y cultural, en cambio, aparece normalmente como una forma de apropiación distinta y separada. En consecuencia, se consideran poblaciones de cazadores-recolectores también las que practican, además de la caza, o incluso en lugar de ésta (y la recolección), la captura de animales acuáticos.[1] En realidad no siempre es posible, ni útil, trazar delimitaciones demasiado nítidas entre «caza» y «pesca»; esto vale igualmente para las técnicas de captura (por ejemplo redes, trampas) y para las especies capturadas (¿la captura de ma-

[1] Para una primera aproximación al problema véase A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, París, 1973 [1.ª ed. 1945], pp. 65-83; D. Forde, «Raccolta del cibo, caccia e pesca», en C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall y T. I. Williams (eds.), *Storia della tecnologia*, Turín, 1961 [1.ª ed. 1954], vol. I, pp. 154-187; L. V. Grottanelli, *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, Milán, 1965, vol. I; M. Godelier, art. «Caccia-raccolta», en *Enciclopedia Einaudi*, vol. 2, Turín, 1977, pp. 354-378. Sobre el mundo antiguo véase J. K. Anderson, *Hunting in the Ancient World*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1985.

míferos marinos como delfines o cetáceos será «pesca» o «caza»?).[2]

Cada cultura responde a su manera, y en primer lugar a través de los vehículos lingüísticos de que dispone, a tales apremios clasificatorios; si para nosotros la separación nítida entre caza y pesca es un dato que se da por sentado, aparentemente objetivo, en otros casos la distinción no es tan perentoria. Platón habla de la pesca como *enhýdron théra*, que podría traducirse como «caza de los animales acuáticos» si *théra*, igual que su sinónimo *ágra*, no abarcara mucho más que nuestro término «caza»: el término específico para «caza» es en griego *kynegetikè tékhne* (o *kynegía*, o *kynegésion*), con directa alusión al empleo de perros como animales auxiliares (pero sin que esto sea obligatorio). En latín, y en las lenguas derivadas de éste, no se encuentra en cambio ninguna interferencia o superposición entre las designaciones de la esfera de la caza (*venatio, venator*, etcétera; *captiare* y derivados) y de la pesca (*piscatus, piscator*, etcétera).[3]

Pero aun considerando el sector piscatorio como separado del venatorio, y limitándonos a este último, debemos constatar que la misma esfera de la «caza» está muy lejos de presentarse como una unidad compacta. Tanto en el mundo griego como en el romano (y posteriormente en la época medieval y en la moderna) la atraviesa otra división, que identifica dos sectores principales: la caza en sentido estricto, o montería, y la caza de aves (gr. *ornithothéra*, o *ixeutiké*,[4] lat. *aucupium*).

[2] Véase O. Longo, «La caccia al pesce», en *Mélanges P. Lévêque*, Besançon-París, 1989, pp. 215-232.

[3] Véase por ejemplo Plauto, *Asinaria*, 99 y ss., en que *venari in medio mari* aparece como una operación no menos impensable que *piscari in aere*.

[4] Entiéndase, *tékhne*: de *ixós*, 'visco'; el término por lo tanto

La distinción entre la «caza» y la «caza de aves» concierne tanto a las especies cazadas como a las técnicas de captura. El *aucupium*, en efecto, es la captura de volátiles con medios como redes, trampas, lazos, liga, reclamos, con exclusión del recurso a armas propiamente dichas (en el mundo antiguo arco y flechas, espadas, hondas, animales auxiliares). Sin embargo entre *aucupium* y *venatio* existe un margen de interferencia e imbricación, ya sea con referencia a las especies cazadas (la captura de volátiles con armas entra en la «caza») o a las técnicas de captura (redes, lazos, trampas—pero no liga ni reclamos—se utilizan también para la captura de mamíferos). Un uso predominante de trampas (redes, anzuelos, nasas, etcétera) hace la pesca, que recurre más raramente a armas como los arpones y similares.

Las perspectivas de carácter antropológico y ergonómico que pueden orientar el examen de las actividades venatorias en el mundo antiguo no deben, sin embargo, hacernos olvidar una consideración de fundamental relieve: cuando hablamos de caza (o de pesca) en relación con las civilizaciones clásicas, el objeto del discurso es algo fundamentalmente distinto de las actividades de caza (y pesca) en el contexto de culturas prehistóricas o etnológicas de cazadores-recolectores. En éstas, caza y recolección son actividades exclusivas, totalizantes, que no dejan sino márgenes muy restringidos a otras formas de apropiación (producción) de alimento, mientras que en las sociedades históricas del mundo antiguo, a partir del Neolítico, se trata de actividades marginales, que sirven de acompañamiento o de complemento a una economía basada en la producción y no en la mera apropiación.[5]

---

designa a su vez un solo tipo de caza de aves, el *aucupium* con liga.

[5] Es cierto, sin embargo, que «la aparición de economías neolíti-

En el mundo clásico podían existir comunidades restringidas que en ciertas circunstancias obtenían su sustento principalmente de la caza (o de la pesca) y de la recolección, comunidades como la descrita en el *Euboico* de Dión de Prusa,[6] pero subsiste el hecho de que la economía antigua es una economía de agricultores-ganaderos, no de cazadores-recolectores.

Observaremos además que, entre la caza en cuanto captura de animales salvajes que viven en estado natural y la cría de especies domesticadas, existía en el mundo antiguo un área de contacto y de interferencia, que se realizaba en el momento en que algunas especies salvajes eran objeto de domesticación parcial, y pasaban a ser mantenidas bajo control por el hombre con el fin de poder disponer con facilidad y abundancia de una importante fuente de nutrición. En el mundo romano en particular estaba difundida la práctica de constituir *vivaria* (*leporaria, ornithones*, etcétera) en los que los «animales salvajes» se mantenían en

---

cas no significa el paso a un modo de vida basado exclusivamente en la agricultura y la cría de ganado, puesto que la caza y la recolección continuaron teniendo su importancia en la economía de subsistencia»; con todo, «el predominio de formas domesticadas en la mayor parte de los sitios agrícolas más antiguos de Grecia y de Europa central hace pensar que los habitantes lograban obtener fácilmente la carne sin tener que recurrir constantemente a la caza» (L. Cavalli-Sforza, A. Ammermann, *The Neolithic Transition and the Genetics of Populations in Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1984. Sobre la gradual reducción del aporte económico, y de la importancia, de la caza y la pesca a partir del Neolítico, véase también F. M. Heichelheim, *An Ancient Economic History: from the Paleolitic Age to the Migrations of the Germanic, Slavic, and Arabic Nations*, Rev. and complete English ed., Leyden, A. W. Sijthoff, 1964-1970.

[6] Véase Dión de Prusa, *Il cacciatore*, ed. de E. Avezzù, introducción de F. Donadi, Venecia, 1985.

gestión controlada, a medio camino entre el estado de natural libertad y la dependencia del hombre. Esto facilitaba la existencia, entonces como hoy, de especies animales cuyo estatuto etológico no está bien definido, y es incierto entre la condición salvaje y la domesticada; es el caso de los suidos, de los que el jabalí y el cerdo doméstico (criado también en estado de cuasilibertad) no son sino dos variedades de la misma especie, o de las palomas, objeto tanto de caza como de cría en los *columbaria*, y aun antes, en Grecia, en los *peristereônes*.

Finalmente, otro significado y otra función se atribuían en el mundo antiguo a la caza, entendida en sentido estricto y limitada a algunas especies: los de defensa,[7] ya sea del hombre mismo o de sus cultivos y ganados, contra agresiones y daños causados por algunas especies salvajes, no sólo carnívoras (felinos y cánidos que atacan a los rebaños, y a veces también al hombre), sino también artiodáctilos como el jabalí, que con frecuencia ocasiona graves daños a los cultivos.[8]

[7] Con una perspectiva distinta de la que se describe aquí, también Demócrito (fr. B 5 D.-K.) entendía la caza como defensa contra la agresión de las fieras en su reconstrucción de los estadios primordiales de la humanidad.

[8] El caso paradigmático es el del jabalí calidonio, que devasta los viñedos de Eneo, pero arranca también árboles de tronco alto (*Ilíada*, 9, v. 533 y ss.); además de destruir los cultivos, la fiera agrede al ganado y al hombre (Apolodoro, *Biblioteca*, I 8.2). En la versión del mito que da Ovidio (*Metamorfosis*, VIII, v. 290 y ss.), el jabalí pisotea las mieses verdes, corta las espigas ya maduras, abate las vides cargadas de racimos y los olivos cargados de frutos e incluso arremete contra los rebaños. Representado en muchas escenas pintadas en vasos, entre las cuales destaca la del vaso François, el mito del jabalí calidonio se afirma en la época arcaica como el prototipo de una empresa heroica colectiva, al lado de la expedición de los argonautas y la guerra de Troya: en ella participan

Semejante caza «defensiva»—cuya finalidad no es la captura del animal para su consumo alimenticio—tiene en el mundo griego una fuerte valencia social e ideológica, como actividad aristocrática y heroica, en contraposición a la caza practicada como actividad económica, productiva.

Un paso adelante se da con los mitos de «purificación de las fieras» que relatan la destrucción sistemática de bestias «feroces» por obra de héroes culturales como Heracles y Orión. En el relato de Diodoro de Sicilia (IV 17.3-4) Heracles «purifica» la Libia, donde la proliferación de las fieras no dejaba más espacio a los asentamientos humanos, a través de la destrucción total y súbita de toda la fauna salvaje; aquí está totalmente ausente la idea, posible quizás en una cultura de «cazadores», de una compatibilidad-convivencia entre la fauna salvaje y el hombre. En el mito de Orión, que en Creta cazaba al lado de Ártemis y Leto, el héroe se excede en su celo de cazador y llega a amenazar con el exterminio de los animales salvajes del mundo entero, lo que provoca la ira de Gea, que hace que un escorpión lo mate.[9]

Pero pasemos a las normas que en el mundo antiguo regulaban las distintas actividades venatorias. Aquí será útil mantener separados, dentro de lo posible, dos órdenes diferentes de normas: normas culturales y normas jurídicas. Entendemos por normas culturales las reglas de comportamiento que en una sociedad determinada condicionan, incluso en el aspecto tecnológico y ergonómico, las prácti-

---

los más valerosos héroes del mito, cuyo catálogo tenemos en Apolodoro, *ibid.*, y Ovidio, *ibid.*, v. 301 y ss.

[9] Hesíodo, frag. 147 M-W. Véase O. Longo, «Ecologia antica. Il rapporto uomo-ambiente in Grecia», en *Aufidus*, 6, 1988, pp. 3-30 (ahora en S. Fasce (ed.), *Temi e discussioni di geografia antica*, Génova, 1994, pp. 165-187).

cas venatorias, atribuyéndoles particulares connotaciones ideológicas y sociales. Normas jurídicas serán, por otra parte, las que han hallado una codificación en el derecho positivo, y que pueden tener un espacio significativo en la elaboración jurisprudencial (es el caso del mundo romano). No se trata sin embargo de una distinción rígida, porque por un lado las normas jurídicas son ellas mismas un producto cultural, expresión y reflejo de una determinada cultura histórica, por el otro las normas culturales pueden ser influenciadas por la presencia de reglas codificadas por el derecho positivo. Además, las dos esferas de regulación están ancladas en las realidades económicas y productivas, en las estratificaciones de clase, en las transformaciones históricas y ambientales.

Para el mundo griego no poseemos verdaderos textos «legislativos», de derecho positivo, en materia de caza; sin embargo, es racional conjeturar la existencia de normas jurídicas consolidadas a partir de sus rastros en fuentes como el *Cinegético* de Jenofonte y las *Leyes* de Platón. Abundan en cambio las informaciones de carácter cultural, confiadas ya sea a textos literarios (de Homero a la cultura griega tardía) o a las tradiciones mitológicas, aunque estas últimas nos proporcionan informaciones útiles para reconstruir más bien la imagen y la ideología de la caza, antes que su consistencia y práctica reales. Con las precauciones debidas, los mitos de caza pueden representar un sendero precioso para echar una ojeada a un pasado protohistórico, si no prehistórico, en el que la caza todavía no había sido relegada a ese papel marginal que tuvo en la Grecia de la edad histórica.[10]

[10] Véase, por ejemplo, G. Piccaluga, «Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura», en B. Gentili, G. Paione (eds.), *Il mito greco*,

Para el mundo romano, que en cuanto a las tradiciones mitográficas es tributario de la civilización griega, disponemos en cambio no sólo de informaciones detalladas sobre las *venationes*—en las obras de Catón, Varrón y Columela—,[11] sino también una sistematización jurisprudencial altamente elaborada que nos llega a través de los textos clásicos del derecho romano, y que ha servido de base conceptual a la legislación sobre la caza que hasta hoy rige en el país.

En general, una reglamentación de las actividades venatorias, que equivale a decir una limitación de la libertad de caza, puede referirse al *sujeto* (derecho de caza y personas que gozan de él), al *objeto* (especies animales cuya captura se admite), a los *instrumentos* (armas, trampas, animales auxiliares cuyo uso se admite o se prohíbe), a los *lugares* (áreas en las que se admite o se prohíbe el ejercicio de la caza), o a los *tiempos* (estaciones, períodos, días de caza

---

Roma, 1977, pp. 33-48. En los últimos tiempos se ha dirigido una atención particular, sobre todo por estudiosos de la escuela francesa, a la documentación iconográfica que nos transmiten los vasos pintados entre los siglos VI y V, aunque posiblemente su carácter es más «monumental» que «documental», ya que lo que reflejan no es tanto la realidad cotidiana de los cazadores como las imágenes de la caza que circulaban en el mundo griego. (Véase por ejemplo A. Schnapp, «Pratica e immagini di caccia nella Grecia antica», en *Dialoghi di archeologia*, n.s. 1, 1979, pp. 36-59; A. Schnapp, P. Schmitt, «Image et société en Grèce ancienne: les représentations de la chasse et du banquet», en *Revue Archéologique*, 1982, pp. 57-74). Distinto es el enfoque utilizado, en la interpretación de un conjunto figurativo como el etrusco, por C. Camporeale (*La caccia in Etruria*, Roma, 1984), que distingue entre «tradición efectiva», dominada por una relación directa con el mundo real de la caza, y «tradición figurativa», en la que esa relación está ausente y se utilizan repertorios de procedencia extraña.

[11] En cambio se han perdido, salvo por escasos fragmentos, los tratados cinegéticos de Gracio y Nemesiano.

permitida o prohibida). Una articulación tan compleja de las reglas venatorias sólo se encuentra, sin embargo, en la época moderna, a partir de los estatutos del período de las comunas hasta llegar a las legislaciones actualmente vigentes en los diversos estados. Aquí pueden distinguirse dos instancias: definir de forma unívoca las relaciones entre derechos de caza y derechos de propiedad (derechos de los propietarios de los terrenos donde se ejerce la caza), y asegurar alguna tutela de la fauna salvaje, sin la cual las propias actividades venatorias se verían comprometidas por la matanza indiscriminada de las especies cazadas.

En el mundo grecorromano la intención de proteger de alguna manera la fauna salvaje aflora sólo esporádicamente, mientras que tiene gran relieve la definición de la libertad de caza en relación—y en contraste—con el derecho de propiedad. Esto vale sobre todo para la jurisprudencia romana, en la cual la elaboración de normas y doctrinas jurídicas sobre el tema alcanza niveles jamás superados; en Grecia lo que parece predominar, en ausencia de otra documentación, es en cambio la evaluación y reglamentación «cultural» de las prácticas venatorias, aun cuando debemos suponer que el derecho de las *poleis* debe haber dejado algún espacio a una reglamentación positiva de la caza.

El concepto en que se basa toda la normativa antigua—y también la moderna inspirada en la tradición románica—es el que atribuye a la fauna salvaje el estatuto de *res nullius*,[12] del cual deriva la facultad de apropiación de

[12] El término griego equivalente, que es la traducción bizantina del término romano, es τὸ μηδενὸς ὄν; esto vale también para προλαμβάνειν, con que el derecho bizantino expresa la idea de la *occupatio* (véase *Basilica* 50, 1.3).

ella por parte del cazador. La institución específica que expresa en el derecho romano la apropiación venatoria es la *occupatio*,[13] consistente en la «aprehensión» material de la cosa (*res*), en este caso el animal cazado, con voluntad de hacerla propia (*animus occupandi*). *Res nullius* por excelencia son las *ferae bestiae*, que viven en estado de libertad natural, y de las cuales por lo tanto cualquiera tiene derecho a adueñarse:

Las bestias salvajes y las aves y los peces, es decir todos los animales que nacen sobre la tierra, en el cielo y en el mar, en el mismo momento en que son capturados por alguien empiezan inmediatamente a pertenecerle en virtud del derecho de gentes. En efecto, lo que antes no pertenecía a nadie, se concede por razón natural a quien se lo apropia.[14]

El derecho de apropiarse animales salvajes se configura, pues, como un derecho natural (*ius hominis*, o *ius gentium*), en contraste con el derecho de propiedad (*ius domini*); se trata de un «derecho» que hunde sus raíces en una protohistoria en la que no existía la propiedad individual de la

[13] «Ocupación es la adquisición de propiedad sobre una cosa carente de dueño (*res nullius*)» (P. Voci, *Istituzioni di diritto romano*, Milán, 1954, p. 217). Pero el término, y el concepto correspondiente, permanecen en el derecho italiano: el primer Código Civil del Reino de Italia (1865), o Código Vacca, rezaba en el art. 711: «Las cosas que no son, pero pueden llegar a ser, propiedad de alguien, se adquieren mediante la ocupación. Tales son los animales que constituyen objeto de caza o de pesca»; el artículo pasó prácticamente sin cambios al Código Civil de 1942 (Código Grandi, art. 923).

[14] *Ferae bestiae, et volucres et pisces, id est omnia animalia, quae in terra coelo mari nascuntur, simulatque ab aliquo capta fuerint, iure gentium statim illius esse incipiunt: quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur.* (Gayo, *Instituciones*).

tierra, y aún más remotamente, en una prehistoria en que la caza-recolección, o formas primordiales de pastoreo nómada, constituían el régimen económico predominante o exclusivo.

En el derecho griego, por lo que se puede deducir de la *Política* de Aristóteles (que sin embargo no es un texto jurídico en sentido estricto) o de otras fuentes, debemos pensar que para la caza y la pesca había un régimen jurídico análogo al de la *occupatio*, aunque en Grecia no tuvo una elaboración doctrinal comparable a la romana.

Entre los modos de adquisición (κτῆσις), se ha de considerar en primer lugar la ocupación—o sea la aprehensión, con intención de apropiársela, de una cosa sin propietario—que ciertamente se consideraba, en el derecho griego, título idóneo para la adquisición de la propiedad. Aristóteles (*Pol.* 1, 8-9) cita algunas formas de *ocupación*, la caza, la pesca y el reparto del botín de guerra.[15]

En ausencia de verdaderas fuentes de derecho positivo referentes a las actividades venatorias, disponemos sin embargo para la Grecia antigua de algunos pasajes de Jenofonte y de Platón que, como ya se ha dicho, permiten recuperar algunos rasgos de una posible reglamentación legislativa.

[15] A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Milán, 1982, p. 192. Sobre la *occupatio* en el derecho griego véase también A. Kränzlein, *Eigentum und Besitz im griechischem Recht des fünften und vierten Jahrhunderts*, Berlín, 1963, p. 71 y ss., para la pesca y la caza. Subsiste siempre la sospecha de que el enfoque de trabajos como los citados se resienta de una huella cultural romanista. En el lugar citado por Biscardi de la *Política* de Aristóteles, en efecto, no es posible encontrar ni un vestigio de la idea de «ocupación», y no es en referencia a ella que se habla allí de la caza y la pesca.

Un pasaje del *Cinegético* de Jenofonte evoca un principio supuestamente afirmado en las leyes o costumbres de los «progenitores», en virtud del cual no se imponían límites ni prohibiciones a la caza, ni siquiera en terrenos cultivados. Y el principio de la libertad de caza, aunque en relación con las razones de la *paideia* aristocrática, entendida como ejercicio agonístico, «premilitar», practicado por los jóvenes de las familias nobles, aparece claramente enunciado en el aspecto de los lugares en que se permite:

> Asimismo, nuestros antepasados, conscientes de que a partir de ahí alcanzaban el triunfo frente al enemigo, hicieron de ello la ocupación de los jóvenes; y aunque andaban escasos de frutos, sin embargo desde el principio impusieron la ley de no impedir a los cazadores cazar en ninguno de los cultivos del suelo.[16]

La necesidad de proteger los cultivos de daños ocasionados por los cazadores, incluso en situaciones de escasez productiva, no era, pues, motivo válido para restringir las áreas en las que se podía practicar la caza.

Análoga licencia «incondicional» (en cuanto al lugar) de caza concede Platón a la misma categoría de jóvenes «atletas» que cazan a caballo mamíferos (*tetrápoda*: es decir, no aves) acompañados de perros, pero valiéndose sobre todo de la fuerza de sus propios cuerpos: es decir, una caza «a la carrera», con persecución a caballo y choque que se resuelve sin recurrir a redes, trampas ni nada semejante. A esa caza agonística, en cierto modo «heroica», Platón

[16] Jenofonte, *Cinegético*, 12.6. οἱ πρόγονοι ἡμῶν ... σπανίζοντες ... καρπῶν τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐνόμισαν ὅμως κυνηγέτας μὴ κωλύειν διὰ μηδενὸς τῶν ἐπὶ τῇ γῇ φυομένων ἀγρεύειν (de Jenofonte, *La caccia*, trad. italiana y ed. de A. Tessier, Venecia, 1989).

no admite que nadie le imponga limitaciones.[17] Un modelo análogo de caza «heroica» evoca Píndaro para Aquiles, veloz en la carrera «como los vientos», que mataba leones y jabalíes «haciendo vibrar muchas veces la lanza» y capturaba ciervos «sin perros ni redes dolosas, pues a fuerza de pies les podía».[18]

La reglamentación de Platón se refiere al objeto de la actividad venatoria (mamíferos, pero no otras clases de animales), los instrumentos y las modalidades de la caza (con perros, a caballo, a la carrera) y los lugares donde cazar. En los primeros dos casos (especies admitidas y modalidades de la caza) nos encontramos ante leyes «culturales» marcadas por una fuerte connotación social, mientras que en lo que se refiere a las áreas donde se permite la caza nos encontramos probablemente en presencia de auténticas normas jurídicas, al menos en la medida en que el texto platónico refleja elementos del derecho positivo de las ciudades griegas.[19]

[17] Platón, *Leyes*, 824a: τούτους μηδεὶς τοὺς ἱερούς ὄντας θηρευτὰς κωλυέτω ὅπου καὶ ὅπῃπερ ἂν ἐθέλωσιν κυνηγετεῖν.

[18] Píndaro, *Nemeas*, 3, 44-52: βραχυσίδαρον ἄκοντα πάλλων ... ἄνευ κυνῶν δολίων' θ' ἑρκέων ποσσὶ γὰρ κράτεσκε. Hay una plaqueta de hueso etrusca de Orvieto de la segunda mitad del siglo VI (Camporeale, *op. cit.*, lám. XXXI B y p. 97 y ss.) que muestra un cuerpo a cuerpo entre dos cazadores completamente desnudos y un ciervo.

[19] Según Biscardi (*Diritto greco..., op. cit.*, p. 32 y ss.) Platón hace continuas referencias a la legislación ateniense, que el filósofo a veces modifica completamente, en otros puntos corrige, y otras veces simplemente hace suya. Pero no siempre es fácil «determinar si se trata de reglas que desea para la ciudad destinada a realizarse de conformidad con su ideal aristocrático, o si el filósofo no hace otra cosa que adoptar y adaptar las leyes atenienses» (*ibid.*, p. 197). Para las leyes relativas a la agricultura, en la mayoría de los casos «una coincidencia de la ley platónica con el derecho ático es verosímil, pero no demostrable» (E. Klingenberg, *Platons* NOMOI ΓΕΩΡΓΙΚΟΙ *und das positive griechische Recht*, Berlín, 1976, p. 53).

La libertad de caza que Platón afirma se refiere a cuatro tipos de territorio: los terrenos cultivados (*ergásima*), los incultos (*argá*), las áreas montañosas (*óre*), los terrenos «salvajes» pertenecientes a los santuarios (*hierà ágria*); una clasificación que reaparece en otros lugares en la normativa platónica, y que refleja situaciones de hecho (y de derecho) típicas de las ciudades griegas. En Jenofonte, la distinción entre áreas cultivadas (*érga, ergásima*), incultas (*argá*) y montañosas (*óre*) es corriente para fines cinegéticos, pero sin adquirir un perfil jurídico; elementos ulteriores del pasaje de Jenofonte son las praderas (*leimônes*), los valles (*nápai*), los terrenos fértiles (*orgádes*).

Las divisiones de Platón y Jenofonte implican también una distinta calificación del territorio en cuanto al régimen de propiedad: contrariamente a los terrenos cultivados, de propiedad privada, las tierras incultas y las zonas montañosas, no sometidas a régimen de propiedad, podían ser utilizadas por cualquiera para la recolección, el pastoreo y la caza. De los textos de Platón y Jenofonte se desprende que en Grecia debía existir la más amplia libertad para el cazador, incluso para cazar en terrenos propiedad de otros. Un límite a esa libertad, pero más en el plano material que en el jurídico, podía ser la existencia de cercas para impedir que el paso de extraños perjudicase los cultivos. La delimitación mediante muros, setos o empalizadas servía para dificultar materialmente a los cazadores el acceso a una propiedad, puesto que jurídicamente no había medio de impedirlo.[20] Todo lo que puede hacer Jenofonte es tratar de disuadir a los cazadores de hacer daño a los cultivos y a los frutos existentes en el terreno, o de servir-

[20] Kränzlein, *op. cit.*, p. 62 y ss. Véase también Demóstenes, 55.8 y ss.

se de forma abusiva de las aguas que corran por éste, pero se trata de abusos sujetos no a verdaderas sanciones sino a una mera censura moral; evitarlos tiende sólo a prevenir que en quien sea testigo de ellas surjan sentimientos hostiles a las actividades venatorias.[21]

El tipo de caza considerado hasta aquí es, para Platón y Jenofonte, la caza con perros, armas y eventualmente caballos: la *kynegía* en sentido estricto. En cuanto a la caza con trampas o la caza de aves, sólo en Platón es posible encontrar esporádicas prescripciones: el *Cinegético* de Jenofonte no se ocupa de la caza de aves, mientras que prevé el uso de redes para la caza de la liebre y otros animales.

Antes de examinar la normativa platónica será útil hacer algunas consideraciones. Desde el punto de vista económico no cabe duda de que en Grecia el producto de la caza de aves y de la caza con redes debía ser mucho mayor que el que era posible obtener de la caza «aristocrática» que el filósofo preconiza. La caza con redes y con liga, en efecto, permite una captura fácil y abundante de volátiles con medios relativamente modestos;[22] y en cuanto a la caza propiamente dicha, se debe tener presente que al menos en el Ática el animal salvaje más común (o menos raro) era la liebre,[23] mientras que los ciervos y los jabalíes se cazaban

[21] *Cinegético*, 5.34.

[22] La facilidad de la captura con esos medios aparece muchas veces en *Las aves* de Aristófanes. Para la época medieval véase el art. «Caccia» en la *Enciclopedia italiana*, vol. VIII, 1930, p. 209: «era tanta, entonces, la abundancia de las aves, que bastaba con tender una red en el campo, entre los árboles, y después aproximarse haciendo algún ruido, para encontrarla repleta de volátiles». Sobre la caza de aves en Grecia en general véase O. Longo, *Le forme della predazione. Cacciatori e pescatori nella Grecia antica*, Nápoles, 1989, pp. 61-72.

[23] De acuerdo con el cómico Nausícrates, fr. 2 K.-A., en el Ática no

sobre todo en las montañas del Peloponeso y de la Grecia continental, por lo que la caza a caballo, incluso en relación con los medios empleados, debía resultar poco rentable para los atenienses y constituía más bien un ejercicio deportivo, antes que una actividad venatoria en sentido estricto. Mucho más fácil, y menos dispendioso, era capturar una liebre a pie, con redes y un bastón de caza (*lagobólon*) según las descripciones del propio Jenofonte.

La reglamentación formulada en las *Leyes* de Platón, que impone restricciones a las actividades económicamente más rentables (la caza de aves y la caza con redes), propone un modelo de caza no orientada hacia la captura de animales con fines alimenticios, sino totalmente similar a la caza «heroica» de la tradición mítica y épica.[24]

Impone a la caza nocturna, con redes y lazos, una prohibición absoluta, válida para todo tiempo y lugar:

nunca permita nadie que un cazador nocturno cace confiado en ningún lado con redes y lazos.[25]

El recurso a un término genérico como «cazar» (*thereûsai*) indica que la prohibición se dirigía tanto contra la montería como contra la caza de aves.

---

era fácil encontrar, «no digamos leones o fieras similares, sino ni siquiera liebres» (οὔ δασύποδ' εὑρεῖν ἐστὶν οὐχὶ ῥᾴδιον).

[24] Un modelo análogo reaparece para la caza de liebres que practicaban los celtas en Arriano, *Cinegético*, 3.1, que contrapone la caza a pie con redes de la clase pobre con fines alimenticios, a la caza «noble» de los ricos que, a caballo y sin redes, cazan «atendiendo a lo que hay de noble en la caza» (αὐτοῦ τοῦ ἐν θήρᾳ καλοῦ ἕνεκα). Sobre Arriano véase O. Longo, «Introducción» a Jenofonte, *La caccia*, cit., pp. 17-19.

[25] Platón, *Leyes*, 824a: νυκτερευτὴν δὲ ἄρκυσι καὶ πλεκταῖς πιστόν, μηδεὶς μηδέποτε ἐάσῃ μηδεμοῦ θηρεῦσαι.

Específicamente contra la caza de aves se dirige la prescripción siguiente, que la permite en terrenos incultos y en las montañas, mientras que la prohíbe en los terrenos cultivados y en los incultos pertenecientes a santuarios:

No se prohíba el cazador de pájaros, en barbechos ni en las montañas, pero en los campos cultivados y en los sagrados debe impedirlo el que lo encuentre.[26]

Es decir que el primer «recién llegado» tiene autorización para alejar, incluso mediante la fuerza, al cazador de aves que encuentre dedicado a colocar sus trampas en terrenos de propiedad privada o sagrada: autorización conferida en primer lugar al propietario de la finca o al sacerdote.

Las prescripciones de Platón pueden resumirse así:

(1) La caza con perros, caballos y armas se permite en cualquier terreno, de propiedad privada o sagrada e incluso cultivado.

(2) La caza con redes y lazos está prohibida durante la noche.

(3) La caza de aves está prohibida durante la noche y en los terrenos cultivados o de los templos; se permite durante el día, en los terrenos incultos y en las montañas.

En esta normativa se entretejen y se superponen prescripciones referentes al sujeto (los «sagrados cazadores»), al objeto (especies cazadas: mamíferos, aves), a las modalidades (instrumentos y tipo de caza), a los lugares (áreas cultivadas o incultas) y a los tiempos (día o noche).

¿Cuál era el *animus* detrás de esas «leyes»? O ¿qué derecho positivo de ciudades griegas se refleja en ellas?

[26] *Ibidem.*: ὀρνιθευτὴν δ'ἐν ἀργοῖς μὲν καὶ ὄρεσιν μὴ κωλυέτω, ἐν ἐργασίμοις δὲ καὶ ἱεροῖς ἀγρίοις ἐξειργέτω ὁ προστυγχάνων.

Debido a las lagunas de nuestra documentación, es claramente menos difícil responder a la primera pregunta. Las clasificaciones que se desprenden de la normativa platónica son imposiciones de clase: cazar a la manera «heroica» se permite sin ninguna limitación a los jóvenes aristocráticos que disponen de caballo y que practican la caza como ejercicio preparatorio para la guerra, donde combatirán justamente a caballo.[27] En cambio, se imponen límites precisos a las actividades venatorias no «nobles» (caza con redes, caza de aves), practicadas por las clases inferiores con fines alimenticios, sobre todo cuando esas actividades, como en el caso de la caza de aves, amenacen la integridad de una propiedad privada o de un templo.

Podríamos preguntarnos si la prohibición de cazar durante la noche tiene el propósito de proteger a los animales salvajes, que de noche están más expuestos a la captura, sobre todo si los cazadores están provistos de antorchas o lámparas para deslumbrarlos. Una respuesta positiva parece surgir del *Cinegético* de Jenofonte, donde leemos que «los antepasados» habían prohibido la caza nocturna con trampas en un radio de muchos estadios alrededor de los muros de Atenas, para que la actividad de esos «cazadores nocturnos» (*niktereúontes*) no pusiera en peligro la supervivencia de la fauna, y con ello la posibilidad misma de cazar en los alrededores de la ciudad.[28]

[27] Para la relación entre la *paideia* aristocrática, la caza y los efebos atenienses, véase P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero*, trad. italiana, Roma, 1988 [1.ª ed. 1981], pp. 99-122.

[28] Jenofonte, *Cinegético*, 12.7. A las cacerías nocturnas (νυκτοθῆραι) de liebres con perros especialmente adiestrados (κύνες νυκτερευτικαί) alude también Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III 11.8 y IV 7.9. En la legislación actual la montería y la caza de aves en horas nocturnas están absolutamente prohibidas: «Está prohibido cazar o capturar cualquier

Detrás de ese pasaje de Jenofonte debemos suponer la existencia de una verdadera normativa pública; de todos modos es preciso observar que la tutela de la fauna salvaje a través de la prohibición de la caza nocturna también está al servicio de las necesidades de la caza, que una matanza excesiva de esos animales pondría en peligro.[29]

Al fin de conservar la fauna debía responder también la regla, de carácter no ya jurídico sino cultural, según la cual los buenos cazadores devolvían la libertad, consagrándolos a la diosa (es decir a Ártemis), a los lebratos que quedaran atrapados en la red, regla de la que tenemos noticia en Jenofonte (*Cinegético*, 5.14) y en Arriano (*Cinegético*, 22.1). Eso no se aplicaba a los cervatos, más fáciles de capturar que los ciervos adultos, ni a las crías de jabalí (Jenofonte, *ibid.*, 9.1-10, 10.23). En otras palabras, dejar ir a los cachorros no costaba nada cuando se trataba de liebres, pero resultaba mucho menos conveniente en el caso de piezas más consistentes.

En casos particulares, los terrenos pertenecientes a los santuarios de Ártemis, patrona de la fauna salvaje (pese a ser ella misma «cazadora»), podían convertirse en verdaderas áreas de refugio de los animales: Filóstrato y Estrabón hablan de esos recintos como de «oasis» en los cuales no sólo no entraban cazadores ni perros, sino que no existía ni siquiera la agresividad específica de los animales que vi-

---

especie de animal salvaje desde una hora después del ocaso hasta una hora antes de la salida del sol» (T. U. n. 1016 de 1939, art. 36).

[29] En el mismo orden de ideas se inscribe la afirmación de Jenofonte según la cual la abundancia de animales salvajes (de liebres) estaría en proporción inversa a la intensidad de la actividad venatoria. Las liebres abundarían sobre todo en las islas, donde es rara la presencia de cazadores y donde tampoco son objeto de depredación por otros animales, puesto que no hay en ellas zorros ni águilas (*Cinegético*, 5.24-25).

vían en ellos: cervatos, lobos y liebres convivían allí pacíficamente, sin temores recíprocos ni del hombre.[30] Y en todo caso, Jenofonte nos informa de que en las islas consagradas a la divinidad—y pensamos en primer lugar en Delos—no estaba permitido ni siquiera desembarcar perros.[31]

Si éste es el cuadro que se puede delinear del mundo griego basándonos en las fuentes de que disponemos, en el mundo romano parece ser absolutamente central la definición y organización que la actividad venatoria recibió a través de la elaboración jurisprudencial. Como se ha dicho, la disposición jurídica que cubre la captura de la fauna salvaje es la *occupatio*, es decir la aprehensión material de una *res* idónea, que por no ser propiedad de nadie se considera *res nullius*. Y *res nullius* son justamente las *ferae bestiae*, de las cuales cualquiera tiene derecho a apropiarse, donde quiera que las encuentre: enfoque vinculado al principio de la libertad de caza (*ius venandi*) entendida como derecho natural (*ius hominis*). Con el paso del tiempo, y con la progresiva consolidación del principio de la propiedad privada de la tierra, se fue insinuando un conflicto entre la libertad del cazador y el derecho del propietario a tutelar su propia finca, por lo que al *ius venandi* se fue contraponiendo cada vez más el *ius prohibendi* por parte del *dominus fundi*.[32]

[30] Filostrato, *Imágenes*, I 28.6 (en el santuario de Ártemis *Agroténa* νέμεται ... θηρία ἄνετα, νεβροὶ καὶ λύκοι καὶ λαγωοί, πάντα ἥμερα καὶ μὴ δεδιότα τοὺς ἀνθρώπους); Estrabón v. 1.9: en los bosques consagrados a Hera argiva y a Ártemis etólica «conviven en paz las fieras y comparten un mismo rebaño los ciervos con los lobos, que permiten a los hombres acercarse y acariciarlos, y que quien es perseguido por perros, una vez que encuentra aquí refugio, ya no sufre su persecución».

[31] *Cinegético*, 5.25: εἰς δὲ τὰς ἱερὰς τῶν νήσων οὐδὲ διαβιβάζειν οἷόν τε κύνας.

[32] Véase Q. Lombardi, «Libertà di caccia e proprietà privata in di-

Pero, a diferencia de lo que ocurriría en el Medioevo feudal, en Roma el ejercicio de la caza nunca fue considerado como un privilegio del *dominus fundi*, en cuanto las *ferae bestiae* no perdían su calidad de *res nullius*—y en consecuencia disponibles—por el hecho de existir en terrenos de propiedad privada. El conflicto entre cazador y propietario, y el problema jurídico que eso llegaba a crear, tuvo en Roma una solución original: al propietario se le reconocía el derecho a impedir, incluso por medio de cercas, el acceso a su propiedad (*ius prohibendi*), pero ese derecho no implicaba la decadencia del derecho del cazador a la *occupatio* de los animales salvajes de la finca en la que se hubiera introducido ilegalmente.

Al ir a cazar en un terreno de otro, al que el acceso estuviese formalmente prohibido, el *venator* o el *auceps* cometían un delito, perseguible a través de *actio iniuriarum*, pero conservaban la propiedad, en virtud de la *occupatio* ocurrida, de las *ferae bestiae* capturadas, que antes de su captura eran *res nullius* a pesar de existir en un *fundus domini*. Eso era posible puesto que no había propiedad del *dominus fundi* sobre los animales salvajes que vivían en estado de libertad natural en el terreno de su propiedad; en consecuencia, el cazador ilegal, susceptible como se ha dicho de *actio iniuriarum*, incluso por los daños eventualmente causados a la finca, no estaba en cambio sujeto a *actio furti* por parte del propietario, ya que no había habido ni podía haber *furtum*, sino justamente *occupatio*.

---

ritto romano», en *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*, n. s., 12-13, 1948, pp. 273-343, que subraya que en Roma el libre ejercicio de la caza precedió en el tiempo a la configuración del derecho de propiedad (p. 324). Se trata de dos instancias que corresponden a distintos momentos del desarrollo productivo y de la organización social y económica de la *civitas* y después del estado romano.

Se trataba de una solución de compromiso, e incluso en cierta medida contradictoria, pero era una contradicción provocada por la intención de tutelar dos derechos distintos y opuestos, en el ámbito de una verdadera estratificación jurídica, y a la vez económica y cultural. Lo que en Roma resistía tenazmente a la evolución hacia un derecho de propiedad cada vez más marcado y exclusivo era la tradicional «mentalidad» del cazador, para la cual el concepto mismo de apropiación y división de la tierra seguía siendo extraño:

> Para los romanos «toda la tierra es un fundo único para la caza». La tierra no es considerada más que como espacio, igual que el aire. La caza subsiste independiente de las divisiones del suelo y de la propiedad. Cazar es un *ius hominis*, que se ejerce sobre toda la tierra; quien caza, sea o no propietario del lugar donde se encuentra, está siempre en el fundo, porque para cualquier cazador no hay más que un fundo único: la tierra.[33]

Por lo demás, la situación de transacción jurídica a la que se aludía antes no estaba destinada a permanecer inmóvil en los siglos. El equilibrio ya precario entre los dos *iura* contrapuestos fue desplazándose gradualmente en beneficio del *dominus fundi*, desde el momento en que éste comenzó a transformar la organización de su finca, dando espacio a la domesticación de especies salvajes.[34] Es lo que ocurrió con los *vivaria*, los *leporaria*, los *ornithones* y las propias *piscinae*. Animales que por su naturaleza correspondían a la clase de las *ferae bestiae* y se domesticaban parcialmen-

[33] Lombardi, art. cit., p. 326.

[34] Para lo que sigue véase G. Polara, *Le «venationes». Fenomeno economico e costruzione giuridica*, Milán, 1983.

te, creando para ellos, dentro del *fundus,* espacios reservados donde recibían alimento y gozaban de abrigo y protección, de modo que pudieran habitar y reproducirse cómodamente.

Esa domesticación parcial hizo que la situación jurídica de esas *ferae bestiae* (lepóridos, cérvidos, suidos, volátiles) se fuera deslizando progresivamente hacia una condición que la jurisprudencia romana define con el término *mansuefactus*: *mansuefactae* son las *bestiae* por naturaleza salvajes que, amansadas por el hombre, quedan a su disposición. Para el reconocimiento de ese estatuto es condición indispensable que esos animales, aun cuando se alejen del fundo, no pierdan la *consuetudo revertendi.*[35]

Ahora bien, ya que la *occupatio* ocurrida a través de la aprehensión venatoria presupone en la presa la calidad de *res nullius*, es obvio que ésta no puede producirse si no se dirige ya a *ferae bestiae* sino a *bestiae mansuefactae*, que gravitan sobre el fundo del propietario y que éste considera como pertenencias o «frutos» del fundo mismo. Los animales salvajes que se han reproducido y crecido dentro del *vivarium*, cuando el *dominus* ha dedicado a ese fin parte de su propiedad y de sus inversiones, ya no son *res nullius*, sino que pasan a ser *fructus fundi*, convirtiéndose así en plena propiedad del *dominus.*[36] Se trata de una evolución jurídica que es el resultado directo de un proceso de transformación económica a partir del período tardorrepublicano, proceso que será incrementado por el aumen-

[35] Sobre la tripartición corriente en el derecho romano entre animales salvajes, mansos y domésticos véase M. García Garrido, «Derecho a la caza e "*ius prohibendi*" en Roma», en *Anuario de historia del derecho español*, 26, 1956, pp. 269-336, en p. 275 y ss.

[36] Polara, *op. cit.*, p. 41 y ss.

to del consumo de animales salvajes y la creciente demanda de los mercados urbanos. La progresiva reducción de la libertad de caza en la época imperial fue resultado, más aún que de la expansión de las superficies cultivadas, como ocurrió en otras circunstancias,[37] de la difusión de sistemas productivos en los que los «animales salvajes» estaban reducidos a un estado de libertad limitada y de semidomesticación.

La evolución de los regímenes jurídicos sigue pues, aunque no sin desfases, las transformaciones del régimen de propiedad y de la organización productiva del establecimiento agrario romano. Pero se entiende que detrás de las bambalinas de las teorizaciones jurisprudenciales se esconden también conflictos de clase, en los que se contraponen los intereses de los grandes propietarios y latifundistas deseosos de extender y reforzar su monopolio de la tierra, y las exigencias de pequeños agricultores y de las plebes rurales que en la caza, y especialmente en la caza de aves, disponían de un instrumento con el que completar su alimentación. En efecto, el *venator* que iba de caza en el fundo prohibido por el *dominus*, exponiéndose a una acción penal, no debe ser imaginado como otro *dominus*, que no tendría necesidad de invadir la propiedad ajena, sino como un pequeño propietario o un colono que corría esos riesgos no por «el placer de la caza», sino para hacer frente a sus necesidades de subsistencia.

[37] Por ejemplo, a fines del Medioevo en las comunas del norte de Italia, donde la explotación más intensa del territorio y el desarrollo de las actividades mercantiles había reducido notablemente la importancia económica de la caza (H. Zug Tucci, en *La chasse au Moyen Age*, Niza, 1980, p. 99 y ss.). Un amplio tratamiento de todo el tema también en H. Zug Tucci, «La caccia, da bene comune a privilegio», en *Storia d'Italia. Annali 6*, Turín, 1983, pp. 399-445.

Un proceso análogo de restricción de los derechos de caza tendrá lugar en el territorio italiano a partir del tardo período carolingio, para culminar en la época de las señorías. En época longobarda y carolingia la caza estaba abierta a todos, pero muy pronto se inició el proceso de apropiación de las tierras incultas por parte de los señores feudales, con abolición de los usos comunes, incluida la caza. «La historia de la caza en la Edad Media, en Italia como en otros lugares, es la historia de una expropiación, realizada por las clases dominantes en perjuicio de estratos subalternos y en particular de las poblaciones rurales».[38]

El derecho de caza, concebido en un tiempo como derecho común (*ius hominis*), va transformándose así en un privilegio del señor feudal, que se arroga el derecho de cazar en su propio fundo y considera los animales salvajes ya no como *res nullius* sino, si podemos decirlo así, como *res sui ipsius*.[39]

Aun en sus contradicciones y su aparente complejidad, el derecho romano, en cambio, había mantenido siempre firme el principio, que volverá en la legislación moderna, de la libertad de caza, y con éste el otro, estrechamente li-

[38] M. Montanari, en *La chasse...*, cit., p. 331 y ss.

[39] Bajo el dominio de los Visconti, «todo animal salvaje, *sive avis sive bestia alicuius maneriei* [*sic*] era de caza reservada» en las numerosas reservas de la señoría. Bajo los Médicis «las reservas eran tan numerosas que sólo los señores podían concederse la distracción de la caza; al pueblo no le quedaba más que el riesgo de tender algún lazo o trampilla»: fuera de las reservas, en efecto, la caza era libre, siempre que «no se capturase a los animales *ad tradimentum*, es decir con redes o trampas». (Art. «Caccia», cit., pp. 210-211). No se trataba evidentemente de una prohibición de carácter ético: en efecto, dejaba el derecho a cazar en terrenos no reservados a quien dispusiera de los medios adecuados para llevar a cabo una caza «noble», es decir, a los mismos señores de las reservas.

gado al primero, de la separación entre la propiedad del fundo y la facultad de *occupatio*, entre el derecho del propietario a disponer de su tierra y el del cazador a perseguir por allí a los animales salvajes.

VI
CURTIDORES Y CULTURA

> Me arrancaron de él húmeda y floja.
> Pelo y carniza me quitó después el hierro.
> Bellota valonia, corteza de roble
> bien me curtieron en la tina.
>
> G. D'ANNUNZIO, «El odre»

En el vasto diseño sistemático de las actividades humanas que traza en *L'homme et la matière*,[1] A. Leroi-Gourhan coloca el tratamiento de las pieles de animales en la sección dedicada a los «*solides souples*», junto a las cáscaras y fibras vegetales (algodón, lino) y animales (lana, seda). Se trata de materiales (y de técnicas) heterogéneos, que el autor agrupa, sin embargo, según su propiedad fundamental: la de poseer una flexibilidad permanente que permite organizarlos «por mutua intricación».[2]

En cuanto a los procedimientos de preparación de las pieles, Leroi-Gourhan distingue tres momentos: el raspado, el curtido y el ablandamiento, en los que entran respectivamente en juego raspadores de filo transversal, soluciones curtidoras y manipulaciones particulares.

La atención del antropólogo francés se dirige sobre todo al primer procedimiento, ese «*raclage*» cuyo objeto es quitar a las pieles toda la carne y el pelo, y a los instrumentos («*racloirs à peau*») empleados para ello, todos «*à tranchant transversal*» y subdivisibles en tres clases según

[1] París, 1971 [1.ª ed. 1943], p. 240 y ss. [*Evolución y técnica. El hombre y la materia*, trad. Ana Agudo Méndez-Villamil, Madrid, 1988].

[2] «*Par intrication mutuelle*» (*ibid.*, p. 234). Sin embargo esa definición no se adapta a las pieles que no son susceptibles de intricación.

el tipo de empuñadura (de mango longitudinal, de empuñadura corte, de doble empuñadura).

Menor interés muestra Leroi-Gourhan por los procedimientos de curtido («*tannage*») propiamente dicho, a los que se someten las pieles ya raspadas para poderlas «*conserver et resserrer*». Sin embargo, el autor no deja de señalar que el curtido puede utilizar materiales animales (África, Siberia, Norteamérica), vegetales (África, Eurasia, Extremo Oriente), minerales (Europa). Una dificultad surge del hecho de que por su misma naturaleza y a diferencia de los instrumentos para raspar—las sustancias curtidoras «*échappent à l'archéologie*», y su empleo en el pasado sólo se puede describir según testimonios actuales.[3] Por ejemplo, los indios de Norteamérica untaban las pieles, después de rasparlas, con sesos y otras sustancias viscerales, los esquimales sumergían las pieles en orina humana, etc.[4]

[3] Esto no vale para las instalaciones y talleres de curtido, al menos en los casos en que han quedado vestigios de ellos. En Pompeya salió a luz ya en 1873 una compleja instalación de curtido con sus correspondientes fosos, recipientes, etcétera, situada cerca de los muros (Regio I, Insula V: véase Mau, art. *Coriarius*, en Pauly-Wissowa, vol. IV, 1900, col. 1229 y ss.). En Mozia recientemente salieron a luz, en la llamada «zona industrial», dos hornos de forma elíptica y dimensiones considerables, sobre los cuales «la confrontación con ambientes similares que aún existen en Argelia y Túnez como talleres para el curtido de pieles induce a pensar que en esta área podemos identificar una zona industrial destinada al curtido y teñido de pieles» (V. Tusa en VV. AA., *Sikanie*, Milán, 1985, p. 593).

[4] También los yaghan de Tierra del Fuego usaban la orina para depilar las pieles de leones marinos, y del mismo modo trataban las pieles de antílope los bosquimanos (C. S. Coon, *I popoli cacciatori*, trad. italiana, Milán, 1961 [1.ª ed. 1954], p. 66 y ss.). Pero ya en la Antigüedad se utilizaba una infusión de hojas de morera en orina como preparación para la eliminación del pelo.

En la clasificación de Leroi-Gourhan, aunque está bien articulada, falta lo que parece ser la peculiaridad específica del curtido de pieles, que debe ser identificada tanto en la calidad absolutamente particular de los materiales tratados—pieles de animales recién desollados—como en el objetivo que se propone, que es en primer lugar sustraer esos materiales a la putrefacción. Como observa Waterer, completando así la descripción del antropólogo francés, la finalidad del curtido es «transformar pieles rígidas y putrescibles en cuero flexible y casi imputrescible».[5]

Si comparamos el curtido con otras técnicas de transformación que se aplican a materiales animales o vegetales, constatamos que estos últimos raramente son putrescibles. Naturalmente imputrescibles, a condición de que sean deshidratadas oportunamente, son las maderas utilizadas en carpintería; imputrescibles los materiales vegetales como el algodón, el lino, el cáñamo, constituidos por fibras de celulosa; imputrescibles por último los hilados hechos de fibras animales (lanas, alpacas, etcétera), cuyas fibras individuales están hechas de material córneo, fibroso, cuyo componente principal es la queratina.[6]

[5] J. B. Waterer, art. «Cuoio», en Charles Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall, Trevor I. Williams (eds.), *A History of Technology*, Oxford, Clarendon Press, 1954-1958. Pero véase C. Schiaparelli, art. «Concia» en *Enciclopedia Italiana*, vol. XI, 1931, p. 49: el curtido (*concia*) es «el proceso por el cual la piel de los animales se vuelve imputrescible y resistente a la humedad». La imputrescibilidad en realidad rara vez es total. Pieles curtidas de manera imperfecta o «agamuzadas», si se dejan en ambientes con alto nivel de humedad o se impregnan de agua, fácilmente acogen mohos y bacterias saprofitas, lo que demuestra que la demolición proteica (en la cual consiste propiamente, desde el punto de vista bioquímico, el curtido) no fue total.

[6] La fibra de lana (vello ovino) está constituida por tres estratos: del exterior hacia el interior, *cuticula, cortex* y *medulla* (que puede fal-

Analogías estructurales entre el curtido de pieles y otras técnicas de transformación pueden encontrarse, prescindiendo de la finalidad perseguida, en dos sectores técnicos bastante remotos entre sí: (a) la conservación de partes animales y vegetales para uso alimenticio; y (b) el embalsamamiento de cuerpos humanos y animales. Podemos tener también imbricaciones entre (a) y (b), como en el caso de los *caníbales* de que habla Trevisan, un veneciano que seguía la expedición de Colón:

> Hombres obscenos ... a los muchachos que capturan los castran, como hacemos nosotros con los pollos o los cerdos para que engorden más, y después de que se han hecho grandes y gordos los comen ... El resto lo salan y lo sirven a su tiempo, como hacemos nosotros con los jamones.[7]

En (a) no faltan las analogías entre la conservación de los alimentos y el curtido de pieles. A la salazón se recurre tanto para conservar carnes y pescados como para evitar la descomposición de las pieles en el tiempo que transcurre entre la matanza y el curtido propiamente dicho. En ambos casos la sal realiza una acción deshidratante y antibacteriana. Tenemos una significativa alusión a la salazón de las pieles como primera intervención de curtido en *Las nubes* de Aristófanes, donde el panzón acreedor de Estrepsíades, si fuera oportunamente cubierto de sal, servi-

---

tar). A determinada distancia del folículo, las células de *cuticula* y *cortex* se transforman en queratina, por lo que ya no son células vivas (y por lo tanto no están sujetas a putrefacción).

[7] Cit. en G. Folena, *Cultura e lingue nel Veneto medievale*, Padua, 1990, p. 262, n. 93.

ría perfectamente para hacer un odre,[8] mientras que a la salazón de carnes alude Teofrasto en sus *Caracteres*.[9]

El ahumado, universalmente usado como técnica de conservación de alimentos, era utilizado para el curtido por los esquimales y por los indios crow; estos últimos sumergían antes las pieles en una solución de agua con ceniza, después les quitaban el pelo y las dejaban secar, para ponerlas finalmente a ahumar durante varios días en tiendas especiales para ello.[10]

No menos difundida está la desecación, al sol y al viento, o en ambientes protegidos y secos, de carnes, pero sobre todo de pescados y cefalópodos marinos, por un lado, y por el otro de pieles destinadas a usos no suntuarios (y posteriormente sometidas a tratamientos ablandadores). El objetivo perseguido es siempre el mismo, sustraer los tejidos animales a la putrefacción, e idéntico el procedimiento, que produce la deshidratación antibacteriana de esos tejidos (aunque obviamente es diferente el objetivo final).

Lo que marca la diferencia en tales procedimientos es que, mientras que en las conservas alimenticias se apunta sólo a un consumo diferido, el curtido destina las pieles a una utilización permanente, o al menos de larga duración.

Distinto es el caso para (b): el objetivo del embalsamamiento—si se trata, como en el antiguo Egipto, de un ritual religioso-funerario—es en efecto el de asegurar al difunto una «inmortalidad» que consiste en la permanencia mate-

[8] Aristófanes, *Las nubes*, v. 1237: ἀλσὶ διασμηχθεὶς ὄναιτ' ἂν οὑτοσί. Sobre la homologación odre / ser humano véase *infra* n. 15.

[9] 9.2: τὰ κρέα ἀποτιθέναι ἁλσί.

[10] R. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, vol. V, Leiden, 1957, pp. 1-77 sobre el curtido.

rial por tiempo indefinido del cuerpo, o de algunas partes esenciales de él, entre las cuales figura en primer lugar la envoltura dérmica.

Heródoto (II 87.2-3) nos da de esa práctica una descripción detallada, que contempla tres tipos diferentes de embalsamamiento, en relación con las diferentes capacidades económicas de los «clientes». Es esencial la eliminación de las partes más putrescibles del cuerpo, las vísceras y los órganos internos (incluido el cerebro); éstos son extraídos quirúrgicamente, o químicamente, mediante la inyección por vía rectal de líquidos dotados de potentes virtudes abrasivas (aceite de cedro), que provocan la disgregación de las vísceras y su posterior salida por las vías naturales.

Durante setenta días el cuerpo así «purificado» del difunto se mantiene bajo una capa de sosa en polvo (carbonato y bicarbonato de sodio), y en eso consiste propiamente el embalsamamiento, que Heródoto llama *taríkheusis*.[11]

[11] El término empleado por Heródoto, en sus varias flexiones (*tárikhos, tarikheúein*, etcétera), normalmente designa en griego los alimentos salados o secados (carne, pescados, frutas) y su preparación. El significado originario de *tárikhos* era 'pescado salado, secado o ahumado', y el uso que hace de la plabra Heródoto en relación con los procedimientos de embalsamamiento parece ser una extensión analógica. Lo que quiere decir Heródoto es que «los *nekroi* en Egipto eran secados recubriéndolos de sosa, así como en Grecia el pescado se secaba poniéndolo en sal» (A. B. Lloyd, *Herodotus Book II. Commentary* 1-98, Leiden, 1976, p. 360). Una confirmación de la conexión objetiva entre el embalsamamiento de las momias y la conservación del pescado se puede encontrar en una tumba de Deir el-Medina, donde Anubis, el dios-embalsamador por excelencia, está representado en el acto de momificar un enorme pez del Nilo. A. J. Spencer, *Death in Ancient Egypt*, Londres, 1982, p. 112.

Al término del tratamiento, lo que queda del difunto, envuelto o no en las vendas de embalsamamiento, son los huesos (tă ostéa) y la piel (tò dérma), que el «baño» de sosa ha vuelto imputrescibles.

A intenciones absolutamente distintas del embalsamamiento egipcio responde un «curtido» totalmente anormal de pieles humanas, como el que practicaban los guerreros escitas, de lo que nos da noticia el mismo Heródoto (IV 64-66). El escita que ha matado en batalla a un enemigo decapita el cadáver y le quita la piel del crăneo, para someterla a continuación a una sumaria operación de «curtido»:

> [El guerrero] desuella la cabeza del siguiente modo: practica una incisión circular de oreja a oreja y, asiendo la piel, la arranca de la cabeza mediante una brusca sacudida. Acto seguido, va raspando la carne con una costilla de buey y curte la piel con sus manos; y una vez atezada, la conserva en su poder como si fuese una servilleta, la ata a las riendas del caballo que dicho sujeto monta y se enorgullece de ella.

Cuanto más numerosos sean los cueros cabelludos que puede ostentar el jinete, más evidente es su bravura; el que ha conquistado un número suficiente de cueros cabelludos los cose todos y se hace una capa. Otros guerreros, en cambio, desuellan el cuerpo entero del enemigo, y después de dar el necesario tratamiento a la piel, que en este caso se extiende y se hace secar sobre caballetes, recubren con ella su caballo a modo de manta. Finalmente, hay quien desuella la mano derecha del enemigo y con esa piel recubre su carcaj.

Los procedimientos de curtido (todo lo impropios que se quiera) que describe Heródoto, sin los cuales los «trofeos» escitas se habrían descompuesto rápidamente, con

toda probabilidad repiten procedimientos rudimentarios de curtido de las pieles equinas que aquellos nómadas usaban.[12]

Heródoto alude sólo a algunas de las operaciones que debían realizar los escitas: raspado (con raspadores de hueso), tracción sobre un caballete, manipulación para devolver suavidad a la piel (el «ablandamiento» de que habla Leroi-Gourhan). Falta un pasaje fundamental, el del lavado, que debe haberse realizado inmediatamente después del raspado, mientras que el secado al aire y al sol, que no se menciona expresamente pero debe haber sido concomitante con la tracción sobre un caballete, es un supuesto previo al endurecimiento de la piel que impone la posterior manipulación.

Otro ejemplo de uso «impropio» de piel humana lo tenemos en el episodio, narrado también por Heródoto (v 25) de Cambises y Sisamne. Para castigar a Sisamne, «juez del rey», por una sentencia inicua, Cambises lo hace degollar y después desollar;[13] de la piel del muerto se sacan tiras de «cuero» con las cuales Cambises hace revestir el trono desde el cual Sisamne juzgaba. A continuación transfiere el cargo de juez al hijo de Sisamne, quien tendrá que juzgar sentado en el trono forrado con la piel de su padre...

[12] En relación con las tribus nómadas asiáticas actuales Forbes, *op. cit.*, p. 20, señala que para el curtido emplean leche, mantequilla y yema de huevo; la leche funciona como mordiente, la mantequilla para impregnar de grasa la piel.

[13] El texto de Heródoto dice ἀπέδειρε πᾶσαν τὴν ἀνθρωπέην, con una fórmula de la que existe un solo ejemplo y que es reveladora: ἡ ἀνθρωπέη, «la [piel] humana» es una expresión construida sobre formas elípticas como ἡ βοέη, ἡ ὠμοβοϊνη, ἡ κυνέη, ἡ λεοντέη («la [piel] bovina, no curtida, de perro, de león»): se trata siempre de pieles empleadas como cueros.

Los dos pasajes de Heródoto parecen indicios de una inquietud subliminal, o bien de un impulso reprimido, que llevarían a equiparar a hombres y animales en cuanto portadores ambos de una envoltura dérmica, que coincide con la forma exterior superficial y visible, y que se puede separar del cuerpo al que se adhiere para darle diversos tratamientos y usos; por lo demás la piel, el *dérma*, no tiene autonomía hasta después de haber sido separada del cuerpo al que estaba adherida por el desollamiento.

En griego la conexión entre el *dérma* y el desollamiento se manifiesta etimológicamente por el hecho de que las dos denominaciones más comunes de la piel, *dérma* y *dorà*, son derivados nominales de *dérein/deírein*, 'descortezar'. Y si bien *dérma*, que en origen significaba 'piel quitada a un animal muerto', vale comúnmente por 'piel de animal vivo', *dorà* es casi siempre la piel 'desollada'.[14]

A estas alturas no nos sorprenderemos si en uno de los más significativos mitos griegos de antropogénesis, el del *Banquete* platónico (190e), el arreglo que hace Apolo de la forma humana después de la intervención «quirúrgica» con que Zeus ha dividido a los primordiales humanos «dobles», provistos de dos cabezas, cuatro brazos y cuatro piernas, se ilustra con una serie de comparaciones que evocan la técnica de los curtidores de pieles, y que presuponen la equiparación, todo lo simbólica que se quiera, entre la piel (humana) y el cuero (animal). Para componer la incisión que ha partido en dos al hombre primordial, Apolo junta sobre el vientre toda la piel (*dérma*) y la cose dejando abierta sólo

[14] Δέρμα dicho de hombre desollado en Jenofonte, *Anábasis*, I 2.8 sobre la piel de Marsias, que en cambio es δορά en Platón, *Eutidemo*, 285 C, y ἀσκός en Heródoto, VII 26.3 (y para la identificación hombre=odre véase *supra*, n. 8).

una boca (el ombligo), «como bolsas cerradas con cordel» (*sýspasta ballántia*). A continuación, el dios procede a alisar los pliegues y las arrugas que surcan la piel «con un instrumento parecido al de los zapateros (*skytotómoi*) cuando alisan sobre la horma los pliegues de los cueros».

Una referencia ulterior se encuentra en el uso, ya señalado por nosotros, que el griego hace de *askós*, que designa comúnmente al 'odre', es decir una piel de cabra curtida y cosida para convertirla en un recipiente para líquidos, pero que es también metáfora del «ser humano»; los hombres pueden ser «odres hinchados» de viento,[15] o bien de vino (en este caso *askós*='borracho').[16] Pero *askós* puede significar también 'piel humana', o bien 'panza'.[17]

A los seres humanos (en este caso se trata de un esclavo) se les puede aplicar también un término de la jerga de los curtidores, *býrsa*, propiamente 'piel por curtir', 'piel curtida'. En Herodas 3.80, a los patrones que se aprestan a azotarlo el esclavo Cóttalo les pregunta: «¿cuántos me vais a dar?». La respuesta es: «todos los que pueda soportar tu maldito pellejo».

La función específica de las técnicas de curtido es, así, la de sustraer las pieles tratadas a la natural putrefacción, y su objeto son siempre sustancias «muertas», las envolturas dérmicas quitadas de cuerpos de animales. En consecuencia, es fácil que los curtidores sean considerados impuros, inmundos y marginados de la colectividad en el plano so-

[15] Epicarmo, fr. 246 K: los hombres como ἀσκοὶ πεφυσημένοι; Timón, fr. 11 D: los hombres como «odres llenos de opiniones vanas» (κενεῆς οἰήσεως ἔμπλεοι ἀσκοί).

[16] Antífanes (cómico), fr. 20 K.-A.; Alexis (cómico), fr. 88 K.-A.

[17] Filón de Alejandría, *Los sucesores de Caín*, 137; Arquíloco, fr. 72.1 D. En Aristófanes, *Las nubes*, v. 442, ἀσκὸν δείρειν vale por 'desollar vivo'.

cial e ideológico, pues viven constantemente en contacto con cuerpos o partes muertas y en vías de putrefacción. Con una singular, pero no sorprendente, contradicción, la misma sociedad «civil» y «urbana» que impone el empleo de pieles curtidas según las reglas del arte, calificando como «pobre» y «atrasado» el uso de pieles tratadas sólo de modo tosco,[18] margina y expulsa a los encargados del curtido, relegándolos en lo posible a espacios periféricos, extraurbanos, y reduciéndolos a un estatus social degradado.

En el catálogo de oficios «dignos de reprobación» que nos da Pólux, vemos entre otros al lenón, el vendedor ambulante, el cobrador de impuestos y, naturalmente, el curtidor (*byrsodépses, skytodépses*).[19] Pero aún más significativas parecen las indicaciones onirocríticas que en materia de curtidores nos ofrece Artemidoro de Daldi. En este caso la exégesis onírica no hace otra cosa que reflejar ideas consolidadas en la mentalidad común, donde el curtidor de pieles está inserto en un sistema simbólico coherente. Una primera anotación referente a soñar con aves devoradoras de carroña pone en el mismo plano a curtidores, enterradores y empresarios de pompas fúnebres, igualmente simbolizados por la imagen onírica del buitre:

> Las especies que se posan sobre los cadáveres y no van de caza, como los buitres, se refieren a personas perezosas y tardas o bien a enterradores, empresarios de pompas fúnebres, curtidores, o forajidos.[20]

[18] Véase sobre esto *infra*, p. 142 y ss.

[19] Pólux, *Onomástico*, VI 28. También según Firmico Materno, *Mathesis*, III 8.7, la profesión del *confectores coriorum* está entre las artes *aut sordidae, aut squalidae, aut gravi odore.*

[20] Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, IV 56.

El agrupamiento de enterradores, empresarios de pompas fúnebres y curtidores es totalmente transparente, pero, en cambio, a primera vista no se percibe la razón por la que están junto con ellos los ciudadanos exilados. Sin embargo, otros dos pasajes del tratado nos iluminan al respecto:

> Trabajar las pieles es nocivo para todos. Los curtidores manipulan cuerpos muertos y tienen que vivir en las afueras de la ciudad (I 51).

> Los buitres comunes son propicios a los alfareros y a los curtidores, porque habitan lejos de la ciudad y tienen contacto con cadáveres... Predicen también enemigos execrables e infames que no viven en centros urbanos (II 20).

El contacto con cuerpos muertos y el alejamiento del centro ciudadano son, pues, los dos *tertia comparationis* de la homologación buitres-curtidores; los fabricantes de vasos sólo tienen en común con ellos la segunda característica, puesto que los barrios de los ceramistas, igual que los de los curtidores, están situados en general en la periferia, y por razones en parte análogas.

En Atenas, según nos informa el escolio a Aristófanes, *Los acarnienses*, v. 724, las curtidurías estaban en una localidad llamada Lepros, fuera del área ciudadana; en la época bizantina estaban agrupadas en la zona del Olympieion, a la orilla del Iliso, debido a la necesidad de disponer de agua corriente en abundancia.[21]

Las razones de la segregación topográfica de las curtidurías—fenómeno que volvemos a encontrar en las civilizaciones urbanas de las épocas más variadas—eran a la vez

[21] Por la misma razón el barrio del Cerámico (interior y exterior), donde desde los tiempos más antiguos estaban situados los talleres de

de orden práctico (necesidad de disponer de abundantes fuentes de agua; conveniencia de mantener lejos del centro habitado tanto las descargas de agua contaminante como las exhalaciones pestilentes del curtido) e ideológico (se trata, como hemos visto, de un oficio considerado «impuro»).

Los maestros del cuero tienen un oficio sucio, fétido y maloliente en exceso, y en tiempo de pestilencias son los primeros exiliados, como gente que aumenta el aire malo en las ciudades debido a las aguas envenenadas que derivan de las pieles de animales, que son en sí mismas de mal y feo olor en todo; por eso tienen ciertos lugares reservados, porque es muy grande la enfermedad que de esa putrefacción deriva.[22]

En la Grecia antigua la connotación «impura» de los curtidores, que Artemidoro atestigua en las creencias tradicionales, alterna con una actitud de burla sarcástica y clasificación social negativa. Los curtidores y sus talleres fastidian por el olor desagradable que emana de ellos, y que los curtidores llevan consigo como una marca de su oficio. De ahí por ejemplo la despiadada sátira de Aristófanes contra un dirigente popular particularmente adverso al poeta y a su partido político, el curtidor Cleón. En *Los caballeros* (vv. 38, 197 y ss., 892) primero, y después en *La paz* (v. 572), ridiculiza a Cleón por el hedor a cueros fétidos que lo envuelve.[23]

---

los ceramistas, estaba ubicado a lo largo del Eridano, a ambos lados de la puerta del Dipylon.

[22] Tomaso Garzoni Da Bagnacavallo, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia, 1638, pp. 280-281.

[23] Curtidor era también Anito, el acusador de Sócrates (véase escolio a Platón, *Apología* 18b); en la *Apología* de Jenofonte (cap. 29) Só-

En todo caso, es cuestión de costumbre. Sobre esto es instructiva, en su profunda sabiduría, una fábula de Esopo (220 H):

Un rico fue a vivir a casa de un curtidor; como no podía soportar el mal olor, le insistía para que se mudara de casa. Pero el curtidor le daba largas diciendo que se mudaría en seguida. Esto se repetía continuamente, y ocurrió que, con el paso del tiempo, el rico se fue acostumbrando al mal olor hasta que dejó de molestar al curtidor.[24]

Casos análogos de ubicación de actividades marginales «desagradables» en los centros poblados, con sus correspondientes consecuencias, debían verificarse a menudo, aunque las magistraturas de las ciudades donde se practicaba el curtido de pieles deben haberse encargado de imponer (o al menos de pedir) que tales actividades se ubicasen fuera del área urbana. Debido a la pobreza de noticias al respecto, y en ausencia de evidencias materiales, el citado testimonio de un escolio a Aristófanes (véase *supra* p. 133) sobre la ubicación extramuros de las curtidurías en Atenas es de gran importancia. Pero no es menos importante que Artemidoro, portador de un universo representativo en gran parte coincidente con la mentalidad de la época, tradicional, dé por descontado que los talleres de los curtidores están situados fuera de la ciudad.[25]

---

crates afirma que Anito deseaba su muerte porque recordaba una frase pronunciada por él: «No había que educar al hijo entre los cueros» (οὐ χρῆναι τὸν υἱὸν περὶ βύρσας παιδεύειν).

[24] Esopo, *Fábulas*.

[25] En la antigua Roma, las curtidurías estaban relegadas a la *regio trans Tiberim* (*CIL* VI 1117-1118, 1182). En Constantinopla, en los siglos

En las formas más perfeccionadas, el curtido de pieles es una técnica compleja, que requiere equipos fijos e ingredientes particulares, y cuyo ciclo de trabajo conlleva plazos largos, del orden de un año o más. Para dar un ejemplo concreto, aludiremos aquí a los procedimientos en uso en los siglos XVIII-XX en las curtidurías del distrito de Lander-

---

XII-XIV, eran sobre todo judíos los que ejercían el oficio de curtidor. En el barrio de Pera, al otro lado del Cuerno de Oro, los que curtían pieles eran judíos genoveses, particularmente detestados por sus vecinos cristianos a causa del mal olor de las aguas de enjuague. (E. Kislinger, «Jüdische Gewerbetreibende in Byzanz», en A. Ebenbauer y K. Zatloukal (eds.), *Die Juden in ihren mittelalterlichen Umwelt*, Viena-Colonia-Weimar, 1991, pp. 105-111.). Otra zona donde surgían curtidurías, manejadas a la vez por judíos bizantinos y venecianos, era la de Vlanga sobre el Mar de Mármara, también en este caso, fuera del cerco de los muros de la Polis (C. Bouras, «City and Village. Urban Design and Architecture», en *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 31/2, 1981, pp. 611-653, en la p. 649; D. Jacoby, «Les quartiers juifs de Constantinople», en *Byzantion*, 37, 1967, pp. 167-221, en la p. 191). Máximo Planudes se lamentaba en una carta (31.53-61) de ese asentamiento y del hedor que emanaba de él (τὴν ἐκ τῆς βυρσοδεψήσεως αὐτῶν δυσωδίαν). Y Nicetas Coniates por su parte, siguiendo a Aristófanes, mencionaba a los salchicheros y los curtidores entre los habitantes más estúpidos y toscos de Constantinopla (XI 8.8). En Venecia, las curtidurías estaban localizadas sobre todo en la isla de la Giudecca (*Judaica*), separada de la ciudad por el amplísimo canal homónimo. Severas disposiciones de la Señoría prohibían a los curtidores contaminar los canales descargando en ellos las aguas usadas, sobre todo por motivos higiénicos (era convicción general que las aguas del curtido eran infectas y pestilentes). F. Brunello, *Arti e mestieri a Venezia nel Medioevo el Rinascimento*, Vicenza, 1981, p. 158. No faltan sin embargo casos de ciudades en las que, por necesidades del aprovisionamiento hídrico, las curtidurías estaban instaladas dentro o inmediatamente al lado de las murallas de la ciudad; así ocurría en Bolonia (canal *delle Moline*), en Padua (barrio de los curtidores en puente Molino), en Colmar en Alsacia (confluencia de Mühlbach y Lauch).

nau, valle del Orne (Bretaña), antes de que las técnicas tradicionales de curtido vegetal (con tanino) fueran sustituidas, a partir de las últimas décadas del siglo XX, por el curtido mineral (con alumbre de cromo) hoy universalmente empleado.[26]

El ciclo del curtido vegetal que se practicaba en Bretaña (y en otros lugares) a partir del Medioevo incluía distintos momentos. Las pieles, que se conservaban bajo sal durante el transporte hasta la curtiembre para evitar su putrefacción, eran primero lavadas en agua corriente para quitarles la sal (*rinverdimento*: 'reverdecimiento'), y a continuación centrifugadas en un barril giratorio (*bottalaggio*: 'barrilación'). Seguía la inmersión en un baño de cal viva que, debilitando la raigambre del pelo, preparaba la siguiente operación de raspado en el caballete, con la cual se extraían, por un lado la carnaza (*scarnatura*: 'descarne'), y por el otro el pelo (*depilatura*: 'depilación'), con lo que quedaba al descubierto sólo el *corium*, o *dérma*.[27]

Entre las diferentes operaciones se intercalaban repetidos enjuagues. Después se pasaba al curtido propiamente dicho, sumergiendo las pieles en tinas llenas de soluciones cada vez más concentradas de tanino.[28] Después de dos

[26] Nos basamos en la *Guide de visite des Moulins de Kerouat*, Écomusée des Monts d'Arée, 1987.

[27] La envoltura cutánea de los mamíferos está formada por tres capas superpuestas de tejidos: la *epidermis*, constituida en su parte externa por queratina (estrato córneo); la *dermis*, formada por tejidos conjuntivos fibrosos, colágenos y grasa; y el estrato subcutáneo, constituido por tejidos adiposos, que en la jerga del oficio se llama *carne* o *carnaza*. De esos tres estratos sólo el intermedio, el *dérma*, se transforma en cuero mediante el curtido, mientras que la carnaza y la epidermis (con sus correspondientes apéndices pilíferos) deben ser eliminados.

[28] El tanino se extrae (o se extraía) de esencias vegetales como la

meses de inmersión en la tina, las pieles se colocaban «en la fosa», no ya en agua sino en seco, alternando una piel y una capa de tanino; en las «fosas» las pieles descansaban seis meses. Al final, tras un último enjuague, las pieles curtidas se colocaban en el secadero, con lo que la preparación estaba terminada. El tratamiento en su conjunto había requerido un año, sin tener en cuenta el acabado posterior.[29]

Por la compleja secuencia de las operaciones realizadas y por el largo tiempo que requería, un tipo de curtido como el descrito presuponía una organización de tipo urbano, una avanzada división del trabajo, un nivel elevado de técnica artesanal: no sorprenderá que, en lo que a la mentalidad respecta, los productos de esa técnica fueran apreciados por quienes los utilizaban como una marca de civilización, al punto de connotar al «ciudadano» («cultura»), distinguiéndolo del «no-ciudadano» («naturaleza»), pero también al «rico», distinguiéndolo del «pobre». De contraposiciones de este tipo tenemos para la Grecia antigua abundantes testimonios, que se examinarán más adelante.

El cuadro de los procedimientos de curtido vegetal en uso en el mundo antiguo, inventariados en su momento por

---

corteza del roble, las bellotas de *Quercus aegilops*, etcétera; posee particulares propiedades astringentes que operan sobre la dermis compactando sus componentes; en particular, se combina con el colágeno, haciéndolo imputrescible.

[29] El estatuto veneciano de la corporación de los *conzacurame* ('curtecorambres') del 20 de julio de 1401 prescribía detalladamente el orden de sucesión y la duración de las varias operaciones de curtido. Después de alrededor de veinte días dedicados a descarne, lavados, puesta en cal, las pieles se «metían en corteza» o «en *valonia*» por no menos de tres semanas, después en «una segunda mano de *valonia*» por treinta días, y finalmente en una tercera «mano» por cinco meses por lo menos. Brunello, *op. cit.*, p. 159.

Blümner basándose en las fuentes literarias disponibles,[30] no se aleja mucho de lo expuesto por nosotros en referencia a las curtidurías del distrito de Landernau. La piel se preparaba raspando, ya el lado de la carne, ya (eventualmente previa inmersión en una infusión de hojas de morera y orina) el del pelo, y se preparaba después con varias esencias vegetales ricas en tanino, como cáscara de granada, bellotas y corteza de roble.

También se practicaba el curtido con piedra alumbre, que se usaba ya en el Neolítico, en Egipto, y probablemente en Pilos de Micenas:[31] en Roma las pieles tratadas con alumbre se llamaban *aluta*.[32] Es un tipo de curtido mineral ampliamente utilizado tanto en la Antigüedad como en el Medioevo; a él se debió la fortuna de Focea (Anatolia), donde existían las más ricas minas de alumbre.[33]

Tenemos noticia también del curtido con aceite o con grasa derretida; la comparación de la *Ilíada*, 17, v. 389 y ss., capta con viva precisión el momento en que los «curti-

[30] H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, I, Leipzig-Berlín, 1912, pp. 260-273.

[31] En An 14 se lee *tu-ru-pte-ri-ja*, que puede interpretarse como *strupterias* (στ(ρ)υπτηρίας), 'sustancia astringente', 'alumbre'. Στυπτηρία, que designa en general una sustancia astringente que contiene alumbre o sulfato de hierro, se encuentra en un papiro de Oirinco del siglo III d. C. con el significado inédito de 'monopolio del alumbre'.

[32] Plinio, *Historia natural*, 35.190; Julio César, *La guerra de las Galias*, III 13.

[33] Fue el genovés Benedetto Zaccaria quien en el siglo XIII organizó a escala empresarial la extracción, tratamiento y exportación a Occidente del alumbre de Focea, cuyo monopolio conservaron sus descendientes por mucho tiempo. Sobre esto véase Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages*, 950-1350, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971.

dores», dispuestos en círculo, extienden por la fuerza una piel de buey haciendo que salga el líquido fisiológico, y a continuación la impregnan a fondo de aceite o grasa. Casi como si fuera un ser vivo, nos dice que la piel está «ebria de ungüento» (*methýousan aloiphêi*), y proporciona el *secundum comparationis* para el cadáver de Patroclo que aqueos y troyanos se disputan tirando de él por todas partes. También aquí tenemos la homologación señalada más arriba entre hombre (muerto) y piel animal curtida.

De acuerdo con lo que escribe Luciano (*Anacarsis*, 24), el efecto del curtido con aceite de oliva consiste en ablandar (*katamaláttein*) la piel haciéndola más resistente y duradera. El tratamiento con aceite (practicado hasta ahora con aceites de pescado) o con otras grasas derretidas, seguido por el secado y otras manipulaciones convenientes, hace en efecto a la piel relativamente imputrescible y particularmente blanda (piel «agamuzada»), como consecuencia de los procesos de oxidación de las grasas y de la combinación química de éstas con el colágeno de la dermis.[34]

Junto a las pieles curtidas con todas las reglas del arte, según los varios procedimientos del curtido artesanal, también circulaban en el mundo griego, como en cualquier sociedad tradicional, pieles sometidas a tratamientos más sumarios y menos costosos, pero capaces de asegurar un mí-

[34] Una descripción sumaria de la preparación de pieles valiosas destinadas a la tintura en la Antigüedad nos la da Juan Crisóstomo, arzobispo de Constantinopla (siglo IV d. C.): los curtidores (*skyptodépsai*) empiezan por aplicar un mordiente (*stýphousi*) y después pasan a extender las pieles y golpearlas sobre la piedra, «y con otros innumerables tratamientos las predisponen a recibir la tintura de colores preciados». *Patrologia Graeca*, vol. LII, col. 522.43-47.

nimo de imputrescibilidad, aunque sin los refinamientos del arte del curtido propiamente dicho.

No es demasiado difícil imaginar situaciones y modalidades de esos curtidos rudimentarios: pastores, cazadores, agricultores que no mantenían relaciones con los centros urbanos donde estaban situadas las curtidurías y sus correspondientes mercados estaban obligados a arreglárselas por su cuenta si no querían perder la utilidad de una parte valiosa de los animales, grandes o pequeños, que mataban. Se trataba de una «artesanía» de autoconsumo, «pobre», técnicamente rudimentaria, pero no por eso menos arraigada y difundida en la sociedad, y sobre la cual la documentación es escasa o nula, y de todos modos casi siempre indirecta.[35]

Las favorables condiciones climáticas, con primavera y verano cálidos, baja humedad atmosférica, vientos fuertes especialmente en ciertas zonas, debían facilitar en Grecia el recurso a técnicas de «curtido» basadas en la simple deshidratación, que sin embargo tenía el inconveniente de endurecer excesivamente la piel, imponiendo manipulaciones ulteriores. Es posible que, en ciertos casos, el pastor o el campesino ahumase las pieles, como lo hacían hasta época reciente los indios crow y los esquimales.

Otras dos operaciones, la eliminación de rastros de carne y un raspado sumario del pelo, podían realizarse a condición de disponer de un «raspador» cualquiera. El lavado no requería más que la presencia en las inmediaciones de

[35] Recordamos con agrado que hasta hace no muchos años el campesino del valle del Po que había matado y desollado un conejo de su corral ponía la piel a secar al aire y al sol, después de quitarle la carne y lavarla, y fabricaba con ella una especie de mitones que durante el invierno se fijaban en el manillar de la bicicleta.

una corriente de agua en la que dejar sumergidas las pieles: atestigua este uso una fábula de Esopo (138 H) que habla de varios perros famélicos que quieren devorar las *býrsai* puestas a remojar en un río—evidentemente pieles «frescas», no curtidas y por lo tanto comestibles (al menos desde el punto de vista canino).

Pieles tratadas «en casa» eran ciertamente las que empleaba como jergón el sucio Eumeo en su humilde morada, en *Odisea*, 14, v. 50 (la piel de una hirsuta cabra salvaje) y v. 530 (Odiseo se envuelve en la piel de un macho cabrío y se va a dormir a la pocilga). Y el mismo «curtido» al aceite del que hemos hablado en relación con la *Ilíada*, 17, v. 389 y ss., se podía realizar en el ámbito de un *oîkos*, sin necesidad de intervención de artesanos especializados.

La cultura «urbana» no podía no ver, en los portadores de pieles no curtidas (comúnmente designadas, con voz muy significativa, «crudas», *omaî*), sujetos con connotaciones negativas; visten o usan pieles «no cocidas» los rústicos, los mendigos, los salvajes, así como los hombres «primitivos» de tiempos pasados.

En la inminencia de su venganza contra los pretendientes, Odiseo mantiene deliberadamente su calidad de mendigo simulado y se echa a dormir en el vestíbulo del palacio, rechazando el lecho y las mantas que le ofrece la ignorante Penélope: «se tendió en el vestíbulo sobre una piel de buey y una de oveja. Y nosotras le cubrimos con un manto».[36] Y el pobre hortelano de la *Antología Palati-*

[36] *Odisea*, 20, vv. 142-143: ἐν ἀδεψήτῳ βοέῃ καὶ κώεσιν οἰῶν / ἔδραθ' ἐπὶ προδόμῳ, χλαῖναν δ' ἐπιέσσαμεν ἡμεῖς. Los compuestos terminados en -δέψης, -δεψέω, como βυρσοδέψης, νακοδέψης, etcétera, son específicos para la técnica de curtido. Sin embargo, el significado original de la forma primaria δέφω, es 'manipular, ablandar' (véa-

na (VI 21) consagra a Príapo, numen tutelar de su jardín, entre unos pocos utensilios, los indestructibles zuecos «de piel de buey sin curtir» (*omoboeîs*). Además, el Cínico de quien habla Leónidas de Tarento siempre en la *Antología* (VI 298), dedica al dios, junto con el zurrón, el bastón, el *pilos*, etcétera, una piel de cabra «sin curtir» (*adépseton*) y toda endurecida, señal de su *status* y del rechazo que el Cínico por principio opone a los refinamientos de la cultura...

En todos estos casos, o para decirlo mejor en la realidad cultural que la ficción literaria presupone, pieles «crudas», «sin curtir», serían las sometidas, como ya se ha indicado, a un tratamiento sumario de lavado y secado (de ahí la «dureza» de la piel del Cínico). Los pastores y ganaderos se encargarían ellos mismos, en los apriscos y corrales, de preparar esas pieles «rústicas», pero es posible que también circulasen en el mercado, a precios accesibles para los que menos tenían.[37]

---

se *supra* καταμαλάττειν) y por lo tanto remite a un tipo de tratamiento manual muy primitivo, que ya hemos encontrado en Heródoto a propósito de los guerreros escitas (v. *supra* p. 128). Los δεφιδασταί eran una corporación de peones de lavadero, de la que tenemos noticia a través de Argos (*I. G.* XIV 608). Δέφω, δέφομαι, por lo demás, significa también *masturbari*.

[37] Las pieles de los animales inmolados en el rito sacrificial debían entrar en un circuito diferente: como se sabe, en el reparto de la víctima la piel tocaba al sacerdote, o en todo caso al sacrificador; en el caso de los grandes santuarios, éstos debían constituir centros de recolección de pieles «frescas» que, oportunamente saladas para impedir su descomposición, probablemente se vendían a las curtidurías. A menos que, como ocurría en la época bizantina, hubiera talleres de curtido activos en el ámbito de los propios santuarios: es lo que conocemos por la existencia de un *byrseion* entre los talleres del monasterio de Panos, y la presencia de *byrseis* en el monasterio de Estudios en Constantinopla (*The Oxford*

Ejemplar en este contexto es la figura de Heracles en el relato de Apolonio de Rodas (*Argonáuticas*, IV, v. 1436 y ss.). Heracles, héroe «cultural» por excelencia, es al mismo tiempo un sujeto «precultural», portador de indudables connotaciones de primitivismo e incluso de bestialidad.[38] En el episodio que narra Apolonio, el héroe, que anda en busca de una fuente para aplacar la sed que lo atormenta, aparece armado, como de costumbre, con su porra (¡arma «prehistórica»!) y cubierto con la piel del león de Nemea, la famosísima *leontée*. Pero Apolonio precisa que no se trata de una piel como cualquier otra: en efecto, califica la *leontée* de Heracles—con significativa redundancia—de «cruda, sin curtir» (*omón, adépseton*). El «primitivismo» de Heracles se expresa también, en positivo, en la habilidad con que adivina la presencia del manantial y hace brotar el agua moviendo con el pie una piedra; en negativo, en la actitud

---

Dictionary of Byzantium, s. v. Tanner). En el *Libro de los héroes* (épica de los nartes) se encuentran rastros análogos de connotación social negativa del uso de pieles sin curtir. La bella Akula, que viaja, obsérvese, en una carroza provista de muelles, rechaza las propuestas amorosas del héroe Soslan echándole en cara su calidad de «hombre de la montaña», que usa «botas de cuero sin curtir». Y Uon, el boyero de la montaña, «vigila las bestias sin otra ropa que una piel ... que se encoge bajo el sol y se agranda bajo la lluvia», es decir una piel sin curtir, porque el primer efecto del curtido es estabilizar el cuero reduciendo su sensibilidad a la humedad y el calor. *Il libro degli eroi. Leggende sui Narti*, ed. de G. Dumézil, trad. italiana, Milán, 1969 [1.ª ed. 1965], pp. 205 y 176. A diferencia de la piel de Uon, la «piel de zapa» del cuento oriental y del relato homónimo de H. de Balzac sólo se encoge a medida que transcurre la vida de su poseedor y se van cumpliendo sus deseos. También aquí tenemos un caso de identificación, todo lo metonímica y simbólica que se quiera, hombre-piel.

[38] Para la aparente contradicción «entre un héroe brutal y sus esfuerzos que lo colocan en la vertiente de la civilización», véase C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir*, París, 1989, p. 302 y ss.

«precultural» con que apaga su sed, apoyando en el suelo las manos y el vientre, «como un animal en el campo».[39]

Igual que los pobres, los marginados, las figuras míticas «preculturales», también etnias griegas periféricas, atrasadas, y pueblos distintos de los griegos, ignoraban el curtido y usaban pieles «crudas». El caso más visible es el de los locrios ozolios, cuyo etnonímico, según una tradición que nos refiere Pausanias (x 38.3), tiene relación con el verbo *ózein*, 'heder': es decir, los 'locrios hediondos'. En efecto, los habitantes más antiguos—por lo demás autóctonos—de la Lócride Ozolia no conocían el arte de hilar y tejer la lana para hacerse ropa, y se protegían del frío cubriéndose con «pieles sin curtir de animales salvajes» (*theríōn dérmata adépseta*). El término empleado por Pausanias, *thería*, muestra que el Periegeta pensaba en pieles de animales salvajes, no de animales domésticos (estos últimos nunca son designados como *thería*); en consecuencia, se trataba de cazadores más que de pastores, como lo confirma la ignorancia del uso de la lana, que presupone la cría de ovinos. Pausania agrega que los locrios «hediondos», por motivos estéticos, solían usar sus pieles con el pelo hacia fuera, lo que aumentaba el efecto maloliente (ya que, debemos observar, el lado de la «carne», al contacto con la piel humana y no expuesto al aire, sufría procesos de putrefacción aún mayores).

Si nos alejamos de Grecia, Estrabón (XV 1.42) nos informa de que en la India los cazadores de elefantes amarraban sus presas con correas de piel de buey sin curtir (*omoboínois himâsi*). Los etíopes, que «no tienen ninguno

[39] Idéntica actitud «bestial» caracteriza también a los ictiófagos de Agatárquides: véase O. Longo, «I mangiatori di pesci. Regime alimentare e quadro culturale», en *M & D*, 18, 1987, pp. 10-55, en la p. 36.

de los comportamientos habituales entre otros para una vida civilizada», combaten, según Diodoro de Sicilia (III 8.3), protegiéndose con escudos hechos de pieles sin curtir (*omoboïnais*); de escudos similares, revestidos de hirsutas pieles bovinas sin curtir (*omobóeia*), se servían también los salvajes habitantes de las montañas del Ponto, a espaldas de Trapezunte, de los que tuvieron que defenderse los Diez Mil de Jenofonte (*Anábasis*, IV 7.22).

Por último, los cólquidos, cuyas exóticas costumbres nos han descrito Heródoto y Apolonio de Rodas. De acuerdo con Heródoto (III 104.2) los cólquidos compartían con los egipcios el uso del lino y la práctica de la circuncisión; usaban cascos de madera, jabalinas cortas y pequeños escudos de piel sin curtir (VII 79).

Apolonio recuerda, en cambio, el rito fúnebre que acostumbraba a celebrar ese pueblo: a las mujeres las inhuman, mientras que a los hombres no los sepultan ni los incineran, sino que cuelgan sus cuerpos de árboles lejos de la ciudad, encerrados en sacos de piel.

Piel sin curtir, se entiende.[40]

[40] III, v. 203 y ss.: ἐν ἀδεψήτοισι βοείαις.

VII
LA MANO Y EL CEREBRO: DE ANAXÁGORAS A LEROI-GOURHAN

¿Fue primero el cerebro o la mano, la inteligencia o la manualidad, la capacidad de proyectar o la de manipular la realidad para plegarla a la realización del proyecto? La pregunta es al menos tan antigua como Aristóteles, y en la formulación polémica contra Anaxágoras que recibe en el Estagirita plantea el problema en términos sumamente claros.

Después de haber fundamentado la clasificación de las especies animales en relación con la presencia y el número de sus extremidades, según la cual los animales pueden presentarse como *dípoda*, *polýpoda* o *ápoda*, el Filósofo pasa a observar que el hombre es el único animal dotado de estación erecta (*orthós*).[1] La «especie» más cercana a la humana, constituida por monos, cefos y cinocéfalos, también es capaz de mantener la postura erecta, pero sólo por un momento, «pasa la mayor parte del tiempo a cuatro patas más que en posición erecta». El mono tiene brazos y dedos similares a los humanos, y flexiona los brazos y las piernas como el hombre; pero, a diferencia del hombre, tiene pies que «son, en efecto, como grandes manos» y los usa a veces como manos y a veces como pies. Hay pues una incertidumbre, en esa «caricatura del hombre», entre manualidad y podalidad, tanto desde el punto de vista anatómico (el pie del mono es como una especie de pie más mano) como des-

[1] Aristóteles, *Partes de los animales*, 687a2.

de el funcional (las manos pueden funcionar como pies, los pies como manos).[2]

Con el hombre se abandona esa ambivalencia, gracias a la separación nítida entre podalidad y manualidad inherente a la posición bípeda permanente: Aristóteles insiste en el carácter típica y exclusivamente humano de la postura erecta.[3] Y el Filósofo percibe con claridad la estrecha vinculación que existe entre la posición erecta y la posesión (uso) de las manos, en términos que anticipan el concepto moderno de la «liberación de la mano» como consecuencia de la adquisición de la posición bipedal. Para Aristóteles, obviamente, el problema no se plantea en términos evolutivos, sino estructurales, descriptivos, y al mismo tiempo en relación con la ley general de «economía» que gobierna las elecciones de la naturaleza.

El hombre, «puesto que está erguido por naturaleza, no tenía ninguna necesidad de miembros delanteros, sino que a cambio de ellos la naturaleza lo dotó de brazos y manos».[4] Es decir, que la posición erecta, la bipedación, la posesión

[2] Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 502a22-b24. Ya el Sócrates de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, I 4.14) observaba que el mono, carente de intelecto como es, no obtiene ninguna ventaja de la posesión de las manos; recíprocamente, un ser que tuviera inteligencia humana y por ejemplo cuerpo de buey no gozaría de una condición mejor.

[3] «El hombre es el único de los animales que se sostiene erguido» (μόνον ὀρθόν ἐστι τῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος: *Partes de los animales*, 687a5); y no sólo eso, sino que es también aquel en el que el bipedalismo es una propiedad máximamente conforme a su naturaleza (μάλιστα κατὰ φύσιν ἐστὶ δίπους: *Partes de los animales*; *Marcha de los animales*; *Movimiento de los animales*, 706b10).

[4] *Partes de los animales*, 687a6 y ss.: ὀρθῷ δὲ ὄντι τὴν φύσιν οὐδεμία χρεία σκελῶν τῶν ἐμπροσθίων, ἀλλ' ἀντὶ τούτων βραχίονας καὶ χεῖρας ἀποδέδωκεν ἡ φύσις.

y uso de las manos han sido «creados» por la naturaleza de una sola vez; sin embargo, si se quiere ver en ello algún orden—estructural, no temporal—, diremos que el dato primario y connatural al hombre es la bipedación, mientras que la ausencia de extremidades anteriores locomotrices, y la posesión en su lugar de brazos y manos son, si podemos decirlo así, una consecuencia lógica de la bipedación.[5]

En perfecta sintonía con esa primariedad «estructural» está la particular relación que surge en la antropología aristotélica entre la posición erecta y la topología cósmica. La verticalidad de la postura, en efecto, implica que las partes superiores del cuerpo humano, a diferencia de las de los demás seres vivos, están orientadas hacia la parte superior del universo; los animales en los que el «de frente» y el «arriba» coinciden son cuadrúpedos, mientras que en los bípedos el «arriba» y el «frente» están separados.[6] La bipedación humana, por lo tanto, no es solamente un dato anatómico y funcional, porque el «arriba» y el «abajo», la «derecha» y la «izquierda» del hombre se reflejan en las dimensiones (*diastáseis*) del universo. La quiralidad del cosmos es de alguna manera una proyección de la simetría bilateral humana.

Converge con éste el otro argumento, de que el hombre es el único animal *orthós* en cuanto tiene la naturaleza más próxima a la divina, y eso gracias a la posesión del «intelecto» (*noûs*) y de la «sapiencia» (*phrónesis*). Pero es justamente en relación con el uso del intelecto que, según

[5] La temática aristotélica referente tanto a manualidad/bipedación como a la anatomía y función de la mano (y del pie), tendrá amplio desarrollo en Galeno, que la tratará *ad abundantiam* en los dos primeros libros de *La utilidad de las partes*.

[6] *Breves tratados de historia natural*, 468a55 y ss.; *Movimiento de los animales*, 706a26 y ss., 706b3 y ss.

Aristóteles, hay razones de naturaleza mecánica que imponen la postura erecta. En efecto, la actividad pensante se vería dificultada por la presencia de un peso excesivo en la parte superior del cuerpo, y en primer lugar en la cabeza, que con ello sería arrastrada hacia abajo.[7] La bipedación humana es en último análisis la respuesta dada por la naturaleza a un problema de estática y de distribución del peso del cuerpo; así, subsiste en el hombre una estrecha relación entre intelectualidad, postura erecta y braquialidad-manualidad.

Pero volvamos a la mano y a la polémica contra Anaxágoras de que hablábamos al principio. Dadas las premisas que hemos visto, y tras tomar conocimiento de que la naturaleza ha dotado al hombre de brazos y manos puesto que para él no habría tenido ninguna utilidad un segundo par de piernas y pies, ¿cuál es la relación jerárquica y funcional (porque de una relación evolutiva no podemos hablar) que debe instituirse entre intelectualidad y manualidad? ¿El hombre «es el más inteligente de los animales porque tiene manos», como sostenía Anaxágoras, o en cambio, como quiere Aristóteles, «recibe manos por ser el más inteligente»?[8]

[7] *Partes de los animales*, 686a25 y ss. Por eso la naturaleza ha dotado a los animales, con excepción de los bípedos, del sostén constituido por las patas delanteras.

[8] El testimonio sobre Anaxágoras (A 102 D.-K.) se encuentra en el mismo pasaje de las *Partes de los animales* (687a7 y ss.) en que Aristóteles expone su propia y contraria opinión: Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἄνθπωπον εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν. En las huellas de Aristóteles, Galeno, *La utilidad de las partes*, I 3 (=III 5 K.): el hombre «no es el más sabio [de los animales] porque tiene manos, como decía Anaxágoras, sino que tiene manos puesto que es el más sabio, como dice Aris-

No conocemos la posición de Anaxágoras en relación con este problema salvo a través de las propias citas de Aristóteles (aunque indirectamente pueden extraerse sugerencias de otras fuentes);[9] ignoramos por lo tanto si—y en qué medida—Aristóteles falsea o fuerza el pensamiento del fisiólogo de Clazomene. Pero si la enunciación antitética de las dos tesis no es incorrecta, lo que se debe deducir es más o menos lo siguiente: para Aristóteles, la mano funciona exclusivamente como instrumento (*órganon*) de la inteligencia práctica, y la naturaleza dotó al hombre de la primera en función de la segunda, mientras que, para Anaxágoras, el hombre adquiere, o posee, o ejerce la inteligencia como consecuencia de la posesión de las manos.

Sin las manos, afirmaba Metrodoro de Lámpsaco, se pierde también la *polýmetis* Atenea, es decir, la inteligencia técnica, monopolio de Atenea, patrona de las artes.[10] Por su parte, Demócrito definía al hombre como un ser rico en talento que en sus actividades utiliza en sinergia las manos, la razón y la ductilidad de la mente.[11] En el testimonio de Demócrito, las manos son uno de los componentes esenciales del equipo técnico-intelectual de que dispone el hombre; en Metrodoro, que las fuentes definen como seguidor de Anaxágoras, vemos que se afirma la posesión de las ma-

---

tóteles». «Anaxágoras afirma que el hombre es el más inteligente de los animales por tener manos, pero lo lógico es decir que recibe manos por ser el más inteligente».

[9] Para el pensamiento de Anaxágoras, y la formulación de la teoría del progreso humano, siguen siendo fundamentales las páginas de C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua, 1973, p. 57 y ss.

[10] Metrodoro A 6 D.-K.: χειρῶν ὀλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνα.

[11] Demócrito B 5.1,7 D.-K.: ... εὐφυεῖ ζῴω καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν.

nos como prerrequisito de las actividades técnicas, constructivas, artesanales.

Con esto todavía no nos parece haber aclarado a fondo el significado de la afirmación que Aristóteles atribuye a Anaxágoras, según la cual el hombre sería el animal más inteligente «porque tiene manos». En un primer nivel de lectura se podría entender la afirmación en una perspectiva sincrónica, descriptiva, en línea con la que puede deducirse de los fragmentos de Metrodoro y de Demócrito: las manos y la inteligencia forman un todo integrado, cuyos componentes son inseparables, so pena de decadencia del sistema y cese de todas sus capacidades operativas.

Sin embargo, también es admisible una lectura distinta del testimonio de Aristóteles, que reconozca al dictado de Anaxágoras una dimensión diacrónica, evolutiva: una «primariedad» de las manos según el orden temporal (primero vinieron las manos, después la inteligencia...). En favor de esta lectura están en nuestra opinión dos argumentos, uno interior y el otro exterior al testimonio aristotélico.

El argumento interno es la presencia de un término como λαμβάνειν, que las diversas traducciones evitan y no por casualidad;[12] pero el verbo, que remite a la idea de una adquisición, y no de una posesión ya dada, constituye en nuestra opinión un indicio del contexto anaxagórico ori-

[12] χεῖρας λαμβάνειν se traduce como si dijera χεῖρας ἔχειν: así Louis («il *a* des mains parce-qu'il est le plus intelligent» [«tiene manos porque es el más inteligente»]) y Vegetti (en *Opere biologiche di Aristotele*, ed. de D. Lanza y M. Vegetti, Turín, 1971: «*ha le mani grazie all'essere il più intelligente degli animali*» [«tiene manos gracias a que es el más inteligente de los animales»]); correctamente en una segunda ocasión Vegetti traduce: «*ha ottenuto le mani perché è il piu intelligente*» [«ha obtenido las manos porque es el más inteligente etcétera»] (Aristóteles, *Opere*, vol. 5, Bari, 1973).

ginal: en el curso de la evolución que debía llevarlo a completar la hominización, el animal-hombre adquirió primero las manos y después la inteligencia, que en ausencia de las manos nunca habría alcanzado.[13]

Que Anaxágoras hubiese compartido semejante concepción «evolucionista» se puede sostener (argumento externo) por lo que había mantenido al respecto uno de los «fisiólogos» de Mileto, quizás el mayor de la escuela: Anaximandro. Anaximandro había formulado una auténtica doctrina evolutiva de las especies animales, incluida la humana, según se puede deducir de los testimonios concordantes de Plutarco, Aecio y Censorino.[14] La vida se origina en el agua, y los seres ictiomorfos, que en un primer período habitan en ella, a continuación invaden nuevos espacios, tomando posesión de la tierra. La especie humana, que en embrión tiene todavía vida acuática y formas semejantes a las de los peces, sufre luego una transformación, abandonando el elemento húmedo y adquiriendo la capacidad de llevar una vida terrestre y de satisfacer sus necesidades en el nuevo elemento. El rápido resumen de nuestras fuentes no nos permite más que una ojeada apresurada sobre lo que debían ser la zoología y la antropología evolutivas producidas por la escuela milesia, una adivinación sorprendente de lo que sacaría a luz la moderna teoría evolucionista.[15]

[13] Lo que sospechamos es que en Aristóteles la doble formulación χεῖρας ἔχειν ... χεῖρας λαμβάνειν oculta un texto de Anaxágoras que presentaba como sucesivos, y en el orden contrario, los dos momentos: el hombre primero «tuvo», «adquirió» las manos (χεῖρας ἔλαβε); la adquisición de la inteligencia fue consecuencia de «tener manos» (χεῖρας ἔχειν).

[14] A 30 D.-K.

[15] El paso de la vida acuática a la terrestre, la evolución «del pez al hombre» tal como la formulara Anaximandro, y como debió de ser re-

Esa concepción «evolutiva» de la especie humana, donde la evolución es todavía puramente biológica, debía integrarse, en una visión coherente y completa, con un momento ulterior, el de la evolución cultural, el progreso tecnológico y civil por obra de una especie ya enteramente «hominizada» y sin embargo capaz siempre de nuevas conquistas «culturales». De una «teoría del progreso humano» de este tipo, que tuvo amplia difusión a partir de los años sesenta del siglo v, tenemos abundantes testimonios, desde Esquilo sin interrupción hasta Epicuro, pasando por Demócrito, Eurípides, Tucídides, Critias y muchos otros que no es necesario recordar aquí. Hay, sin embargo, una advertencia de suma importancia: la difusión en Atenas y en el resto de Grecia de esa teoría debió de ser obra justamente de Anaxágoras, que llegó a Atenas de Clazomene entre el 465 y el 460 a. C.[16]

Pero, si es verdad que la teoría evolutiva de las especies animales y del hombre y la teoría de la evolución cultural son las dos caras inseparables de una misma concepción,

---

petida y difundida en Atenas por Anaxágoras, nos ofrece un *abrégé* de lo que hoy se cree que fue el efectivo proceso de evolución de las especies animales, con el paso sucesivo de los peces a los anfibios, de los anfibios a los reptiles, de los reptiles a los saurios y por fin a los mamíferos con placenta; de un pequeño mamífero insectívoro se cree que evolucionó por irradiación filogenética al orden de los primates. En Anaximandro el paso aparece como directo, inmediato, del pez al hombre sin fases intermedias, casi como un cortocircuito evolutivo (siempre que esto no deba imputarse al carácter extremadamente sintético de las fuentes doxográficas). De todos modos, en el fisiólogo de Mileto está bien presente y claramente formulada una concepción diacrónica, evolutiva, del desarrollo de las diferentes formas y especies vivas, que Anaxágoras ciertamente no podía ignorar.

[16] Diano, *Studi e saggi...*, p. 189 y ss.

que nació y se afirmó en el ámbito de la fisiología jonia, es en esa perspectiva que es preciso colocar e interpretar la afirmación de Anaxágoras, tan resueltamente rechazada por Aristóteles, según la cual el hombre es el más inteligente de los animales porque «obtuvo» (λαμβάνειν) las manos. Por lo tanto, si para Aristóteles inteligencia y manualidad constituyen un sistema ya dado, que no tiene detrás de sí una historia evolutiva (porque no ha habido «evolución»), y en el cual la mano (puntualmente descrita por el Filósofo) no es más que el instrumento que ejecuta las órdenes de la mente (situada por lo demás no en el encéfalo, sino en la región del corazón), para Anaxágoras «primero viene la mano» y después la inteligencia (que tiene su sede en el cerebro), y el hombre es un animal racional gracias a las manos de que dispone, y no viceversa.

Vale la pena citar entero el pasaje en el que Aristóteles pronuncia lo que bien puede llamarse un «elogio de la mano»:

> También la forma de la mano ha sido diseñada por la naturaleza de esta manera. Está, en efecto, dividida y formada por varias partes, y en el hecho de estar dividida está también el de estar unida, lo que no sucede al revés. Y se puede utilizar como un órgano único, doble o múltiple. Y las articulaciones de los dedos son muy adecuadas para agarrar y presionar. Por el lado hay un solo dedo, corto y ancho, pero no largo; e igual que si no hubiera mano en absoluto no sería posible agarrar, tampoco se podría si no existiera ese dedo del lateral... El último es adecuadamente pequeño, y el central es largo, como un remo de la zona central de una nave... el pulgar, aunque es pequeño, se llama dedo gordo, porque los otros serían inútiles, por así decirlo, sin él.[17]

[17] *Partes de los animales*, 687b7.

La afirmación anaxagórica de la excelencia del hombre, y de sus manos, que aislada como está en el contexto que nos la ha transmitido podría parecer gratuita o paradójica (como le pareció a Aristóteles), debe pues ser colocada nuevamente en el interior de la doble pero unitaria doctrina jonia de la evolución primero biológica y después cultural del «animal hombre». Es gracias a las manos, y con ellas a la «experiencia» (*empeiría*), a la «memoria» (*mnéme*), al «arte» (*tékhne*) y al «saber» (*sophía*), que el hombre pudo imponer su dominio a las demás especies animales;[18] y «sin las manos, adiós a las habilidades técnicas» (Metrodoro de Lámpsaco).

¿En qué términos se plantea para nosotros, en el cuadro de una perspectiva neodarwiniana, el contraste entre el evolucionismo jonio-anaxagórico y el «fijismo» aristotélico: viene primero la mano o la mente (el cerebro)? Una primera respuesta, sólo aparentemente de perfil bajo, quiere que en el proceso evolutivo de los vertebrados el miembro provisto de una extremidad pentadáctila sea una estructura anatómica fuertemente arcaica, presente ya a partir de los anfibios de la era primaria, y por ellos transmitida a los saurios y de ahí a los primerísimos mamíferos placentados y a los primates. Sin embargo, la «mano» primitiva tiene funciones locomotrices, no prensiles; la extremidad pentadáctila en primer lugar facilitó la reptación y la marcha de los vertebrados sobre los más variados tipos de terreno.[19]

En los primates no humanos, las manos todavía conservan preeminentes funciones locomotrices (deambulación

[18] Anaxágoras, 21b D.-K.

[19] J. Gray, *Come si muovono gli animali*, trad. italiana, Milán, 1959 [1.ª ed. 1953], p. 114.

cuadrúpeda, braquiación), y sólo esporádicamente exhiben prensilidad manipulativa. Por lo tanto, a la pregunta: «¿Viene primero la mano o la mente?», debemos responder que la mano es con mucho—en el orden de decenas de millones de años—anterior a la mente, al menos si por «mano» se entiende una extremidad anterior pentadáctila, independientemente de sus usos, y por «mente» o «cerebro» los que poseían los primates antropianos.

Sin embargo, a estas alturas de la exposición parece indispensable, para evitar malentendidos peligrosos, sustituir el término «mente» por el de «cerebro», y no es una sustitución de poca importancia. Hablando de Anaxágoras y de Aristóteles apenas habíamos rozado el problema, evitando entrar en lo sustancial, ya que los dos filósofos eran portadores de dos concepciones antitéticas, que ubicaban, como se ha dicho, la sede de las facultades sensibles e intelectuales respectivamente en el cerebro («encefalocentrismo») y en el corazón («cardiocentrismo»: para Aristóteles el cerebro no es más que un órgano de refrigeración del calor del cuerpo).[20] En el momento en que el discurso se desplaza de la fisiología antigua a las teorías evolutivas actuales, es necesario dejar de lado un concepto abstracto como «mente» o sus equivalentes, identificando correctamente los dos términos en juego (por el camino se les sumarán otros) como la «mano» y el «cerebro». Dos factores que, aunque insuficientes para explicar por sí solos la trayectoria de la hominización, presentan ya un cuadro de activa interacción, y en suma de integración recíproca.[21]

[20] Para las dos tendencias opuestas, «cardiocéntrica» y «encefalocéntrica», en la ciencia griega, véase P. Manuli y M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milán, 1977.

[21] Uno de los aspectos más visibles de la interdependencia mano /

La mano, arcaica supervivencia en los mamíferos incluso más evolucionados de una estructura anatómica anfibio-reptiliana, destinada en algunos casos a ser radicalmente redimensionada (piénsese en sus resultados en los artio y perisodáctilos, y en su transformación en ala en las aves),[22]

---

cerebro es la relación entre manos y hemisferios cerebrales en relación con la oposición derecha/izquierda, esa «quiralidad» encefálica en virtud de la cual al predominio de la mano derecha responde contralateralmente el predominio del hemisferio cerebral izquierdo: peculiaridad ésta típicamente humana, aunque fechable en un estadio todavía arcaico del proceso de hominización. El hemisferio derecho desempeña un papel subordinado en la organización de las formas más elementales de actividad cognitiva, mientras que el izquierdo tiene un papel esencial en la organización del lenguaje y de las actividades cognitivas relacionadas con éste. (A. R. Luria, *Come lavora il cervello. Introduzione alla neuropsicologia*, trad. italiana, Bolonia, 1977 [1.ª ed. 1976], p. 87 y ss.). La interacción mano / cerebro ya había sido formulada por A. Blau asignando sin vacilar la primacía a la mano, en la hipótesis (posteriormente desmentida por las investigaciones sobre la afasia cruzada) según la cual habría sido la mano la que determinó el predominio de uno de los hemisferios cerebrales, y no viceversa (A. Blau, *The Master Hand*, Nueva York, 1946). En lo que a la paleoantropología respecta, a la asimetría funcional derecha/izquierda corresponde puntualmente, a partir del *Australopithecus*, una asimetría anatómica craneana, ausente en los primates antropomórficos, y por consiguiente típicamente humana y humanoide: la mayor parte de los cráneos humanos, en efecto, presenta la región parieto-occipital más desarrollada del lado izquierdo (J. Levy, en F. Denis, C. Umiltă (eds.), *I due cervelli. Neuropsicologia dei processi cognitivi*, Bolonia, 1978, p. 351 y ss.). Estos datos anatómicos manifiestan en el plano fisiológico y del funcionamiento del sistema nervioso central la profunda integración que en cierto momento de la filogénesis de la especie humana se instauró entre las manos y el cerebro, entre manualidad y encefalización: integración particularmente visible, como acabamos de ver, en el vínculo funcional y a la vez estructural que organiza en un sistema unitario las manos y los hemisferios cerebrales en virtud de una polarización de gran significación como la derecha/izquierda propia de la simetría bilateral.

[22] En éstas es el pico el que funciona «en vez de manos» (ἀντὶ

debió de representar un papel decisivo en la evolución de los primates; pero ese proceso resultó inseparable de una paralela y estrepitosa evolución del encéfalo.

Según una teoría ampliamente acreditada, en el cerebro de los primates podrían identificarse tres estratos distintos, que se superpusieron en el curso de la evolución: sobre un cerebro «reptiliano», primitivo y más profundo, habría un segundo estrato, llamado «sistema límbico», portador de los instintos vitales básicos (autoconservación y reproducción), y por último un «neoencéfalo» correspondiente al estrato cortical o «neocórtex».[23] Con eso estaríamos en presencia de una auténtica estratigrafía evolutiva (el sistema límbico corresponde a la fase del mamífero primitivo, el cortical a la fase del mamífero evolucionado). Sin embargo, quienes aceptan esta teoría del «cerebro uno y trino» tienden a subrayar la fundamental integración que coordina los tres «estratos» encefálicos, que deben ser considerados no como entidades autónomas e independientes, sino como un sistema funcional complejo.[24]

Es preciso decir además que, en el complejo fenómeno de la evolución de la especie humana (y aun antes en los primates prehumanos), mano y cerebro no son sino dos factores de una expresión más compleja, la cual debe ser integrada volviendo, quizá inesperadamente, al propio Aristóteles y a la importancia que él atribuye a la postura erecta como rasgo típica y exclusivamente humano. Postura

---

χειρῶν: *Partes de los animales*, 692b18); en las aves pescadoras en cambio hay una estrecha correspondencia entre las partes anatómicas y los instrumentos, por lo que el cuello es el equivalente de la caña de pescar, el pico del sedal y el anzuelo (*ibid.*, 693a22 y s.).

[23] P. D. Maclean, *Evoluzione del cervello e del comportamento umano*, trad. italiana, Turín, 1984 [1.ª ed. 1973].

[24] Luria, *Come lavora...*, p. 111 y ss.

erecta significa postura bípeda permanente, una adaptación (una evolución) en la que la estructura de las extremidades posteriores y la posición de la columna vertebral sufren una remodelación profunda, con el objeto de distribuir el peso del cuerpo no ya sobre cuatro, sino sobre dos extremidades portantes solamente. Se trata de transformaciones que involucran todo el aparato esquelético y locomotor, empezando por la cavidad abdominal y los músculos correspondientes, para terminar, *last but not least*, con la estructura del pie.[25]

En esa combinación evolutiva, el pie (que debe ser entendido también como metonimia del aparato deambulatorio) interviene como tercer factor, además de la mano y el cerebro, en la expresión de que hablábamos. Y se trata de un factor que demuestra poseer imprevistos caracteres de primariedad, hasta tal punto que Leroi-Gourhan llegó a exclamar: «¡estábamos dispuestos a admitir cualquier cosa, pero no que habíamos empezado por los pies!».[26]

Que el hombre «empezó por los pies», y no por la cabeza o por las manos, en otros términos, que la adquisición de la postura bípeda (cuya importancia ya había sido señalada, aun en una concepción no evolutiva, por Aristóteles) fue el acontecimiento primario de la hominización, es hoy un dato indiscutido. Las huellas fósiles de los australopitecos de Laetoli (Tanzania), fechables más de tres millones y medio de años atrás, así como las características de la cavi-

[25] C. O. Lovejoy, «L'evoluzione dell'andatura bipede nell'uomo», en *Le Scienze*, 245, 1989, pp. 86-94.

[26] A. Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, trad. de Felipe Carrera, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971. Con la emblemática frase: «En el principio era el pie» se inicia también Marvin Harris, *Nuestra especie*, trad. de Joaquín Calvo, Isabel Heimann y Gonzalo Gil, Madrid, Alianza, 1991.

dad abdominal y del fémur del esqueleto A. L. 288-1, más conocido como Lucy (de hace alrededor de 3 millones de años), atestiguan junto con otros datos que la adquisición de la locomoción bípeda-postura erecta permanente ya había ocurrido en aquella época remota. Más bien parecería que debemos hacer remontar esa adquisición mucho más atrás, a entre ocho y diez millones de años antes de nuestra época.[27]

La consecuencia más macroscópica e inmediata de la conquista del bipedalismo fue la liberación de la mano, que quedó disponible para las actividades de prensión y manipulación que en los cuadrumanos de postura cuadrúpeda, o sólo esporádicamente erecta, no eran, y no son, sino episódicas y secundarias. Por lo tanto, el pie liberó a la mano.

Una segunda consecuencia sobre la cual se tiende a pasar muy rápido es que la postura bípeda, al liberar la mano, trajo consigo también la liberación de la boca. Con un típico cortocircuito conceptual, pero con una intuición genial, un autor cristiano del siglo IV—que por lo demás no escapó a la atención de Leroi-Gourhan—, Gregorio de Nisa, había observado que la posición erguida (*tò órthion schêma*), además de la liberación de las manos, y como consecuencia de ésta, comporta también la sinergia entre las manos y el aparato facial para la emisión del lenguaje articulado.[28] Más bien, afirma Gregorio yendo un paso más adelante con respecto a los meros datos funcionales, la naturaleza «agregó las manos» al cuerpo del hombre, o para decirlo mejor, transformó en manos las patas delanteras («las pa-

[27] Lovejoy, *op. cit.*

[28] Gregorio de Nisa, *De hominis opificio*, 8: τῇ τοῦ λόγου χρείᾳ συνεργός ἐστιν ἡ τῶν χειρῶν ὑπουργία.

tas se transformaron en manos»: *cheîres tà kôla egénonto*), para así permitir al hombre la posesión y el uso del *lógos* (lenguaje y razón a la vez).

Pero conviene agregar ulteriores detalles. Según el niseno, si hubiera permanecido sin manos como al principio, el ser «humano» habría continuado alimentándose igual que los demás cuadrúpedos (herbívoros), con graves consecuencias para la morfología facial y la articulación oral. La forma de la «cara» habría sido fuertemente prognata, con dos depresiones correspondientes a las narices, labios prominentes, espesos, callosos, ya que debían ser aptos para coger hierbas y hojas, y también la lengua y los dientes habrían tenido estructuras diferentes. Si semejante *monstrum* (en el cual Gregorio reunió rasgos principalmente simiescos) no existió nunca, o no existe desde hace mucho tiempo, es porque la naturaleza lo dotó de manos, y las manos, haciéndose cargo de recoger el alimento y llevarlo a la boca, «liberaron» a esta última de la servidumbre alimenticia, dejándola disponible para la actividad fónica.[29]

Habíamos partido de una expresión con dos factores: mano y cerebro; por el camino hemos adquirido un tercer factor, los pies, y con Gregorio de Nisa llegamos a cuatro: manos, pies, cerebro y boca. Es a partir de la interacción entre los elementos de este sistema que se llegará, en el umbral de la

[29] Consideraciones relevantes pueden leerse en Galeno a propósito del aparato muscular que preside la masticación (músculos temporales y maseteros): éste es tanto más voluminoso cuanto menos cerca estamos de la «humanidad» (*La utilidad de las partes*, XI 1 = III 843 y ss. K.). Véase ahora O. Longo, «Anatomia e funzionamento dell'apparato masticatorio in Galeno», en *Atti dell'Istituto Veneto di SS. LL. e AA*, Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali, t. 161 (1997-1998), pp. 31-37.

hominización, al surgimiento definitivo e irreversible de un primate que en virtud de pies, manos y boca desarrollará un cerebro cada vez más voluminoso y complicado (y aun más complicado que voluminoso), capaz de conferirle un dominio siempre creciente, y ya casi total, sobre su ambiente.[30]

Para volver a la frase de Leroi-Gourhan, tenemos entonces fundados motivos para considerar que el hombre «empezó por los pies», puesto que la primera y fundamental etapa de la hominización fue la conquista de la postura erecta permanente, verosímilmente ligada a un proceso evolutivo que duró millones de años;[31] al adquirir la locomoción bipedal, el hombre aprendió a utilizar esas «manos» que ya no le servían para caminar, y aprendió también una nueva forma de tomar el alimento, «comiendo con las manos» (primer rudimento de las futuras «buenas maneras en la mesa»).

Pero, por importantes que hayan sido los pies, las manos y la boca, no debemos olvidar al cerebro, que mientras tanto había englobado el primitivo núcleo reptiliano en el estrato límbico, y había comenzado a generar un neocórtex que encerraba un futuro prometedor. La evolución hacia las metas de *Homo sapiens* y *H. sapiens sapiens*, pasando por la larga gestación de las fases australopitecoides y

[30] El crecimiento cerebral fue tanto volumétrico (de los 700/800 cm^3 de los australopitecos a los 1200 o más del *Homo sapiens*: pero al mismo tiempo creció también la estatura del cuerpo) como de complejidad. La evolución del encéfalo afectó sobre todo, en la especie humana, los lóbulos frontales, que desempeñan un papel fundamental en el ejercicio de la actividad cognitiva y en la elaboración de las conexiones abstractas.

[31] No falta sin embargo quien sostenga que el paso a la bipedación se hizo a ritmo rápido, después de reorganizaciones de los cromosomas (paso de 46 a 48 cromosomas entre el Mioceno y el Pleistoceno), antes que por lentos impulsos selectivos; véase A. Oliverio, *Storia naturale della mente*, Turín, 1984, p. 141.

protohumanas, en efecto, no podía llevarse a cabo sino en el cuadro de un mecanismo integrado, con retroacciones múltiples, entre los cuatro factores (aunque éstos aún no son todos) que ya hemos introducido en el sistema.

Para que las cuentas cuadren por completo, sin embargo, debemos introducir un quinto factor, el más «mecánico» y «material» de todos, pero no por eso menos relevante.[32] La cuestión se puede enunciar en términos bastante sencillos: si la hominización comportó una expansión del volumen encefálico, además de una distinta distribución de las masas cerebrales dentro de la caja craneana (frontalización), ¿dónde se encontraron en ella los espacios necesarios para esa dilatación y reestructuración? De hecho, el crecimiento del encéfalo requería una simultánea expansión de la capacidad del cráneo, sobre todo en beneficio de la zona frontal.

Pero, en los primates prehumanos y humanoides, el craneoesqueleto no estaba en absoluto construido, ni proyectado exclusivamente, o preeminentemente, como «contenedor del cerebro». Al cráneo le incumbían, en efecto, otras funciones, de carácter rigurosamente físico-mecánico, gobernadas por el complejo juego de la relación con el sustento de la columna vertebral y con la actividad maxilo-mandibular. En este sentido, la postura erecta «liberó» no sólo las manos y la boca, sino también la base y la cúpula del cráneo, no destinadas ya a funciones de soporte y de tracción, a través del aparato muscular, con respecto a una columna vertebral dispuesta horizontalmente. En la postura erecta, el cráneo, con el orificio occipital colocado verticalmente arriba de la columna, se encuentra en

[32] Leroi-Gourhan, *Il gesto...*, p. 82 y ss.; *Id.*, *Meccanica vivente. Il cranio dei vertebrati dai pesci all'uomo*, trad. italiana, Milán, 1986 [1.ª ed. 1983], p. 135 y ss.

una posición de equilibrio, detenido pero ya no sostenido por los ligamentos musculares. De ahí las nuevas e inéditas potencialidades, consiguientes a esa liberación de servidumbres «mecánicas», de un crecimiento de la caja craneana en correspondencia con las áreas ya no obligadas a la tracción muscular.

Lo mismo vale para el aparato masticatorio, es decir para la «boca». En algunos ejemplares conocidos de Australopitecos (en particular el *Australopithecus robustus* y en el *A. boisei*) el poderoso aparato muscular de la masticación, orientado hacia la dieta vegetariana, fajaba enteramente las áreas temporales, yendo a insertarse en lo más alto del cráneo sobre una marcada cresta sagital. El mismo aparato dental, con sus soportes óseos, ayudaba a aprisionar el encéfalo de los australopitecos en una «jaula» que impedía su crecimiento, y en particular la dilatación en sentido frontal. La importancia de las investigaciones de Leroi-Gourhan consiste en haber esclarecido cómo en la evolución humana tuvo un papel esencial la «liberación» del craneoesqueleto de las servidumbres mecánicas que le imponían la postura prona o semierecta y la dieta vegetariana.

En su ya enorme complejidad actual, el género *Homo* tiene a sus espaldas las huellas de una no menos compleja trayectoria evolutiva, en la que los factores y los procesos de transformación aparecen todos estrechamente interactuantes e integrados entre sí, formando lo que se ha llamado el «sistema hombre».[33] Quizás, «ser hombre», o como dice Aristóteles, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, no es otra cosa, en esta dimensión de un devenir ininterrumpido, que la cifra de esa integración y de esa complejidad.

[33] L. von Bertalanffy, *Il sistema uomo*, trad. italiana, Milán, 1971 [1.ª ed. 1967].

VIII
PARSIMONIA IN FUNDO: VARIACIONES SOBRE UN TEMA DE HESÍODO

1.1 En una economía de subsistencia, anclada en una situación de permanente escasez de recursos, un problema central es el de la distribución racional de los bienes de consumo (alimenticios) a lo largo de todo el ciclo productivo (agrícola). En ausencia de excedentes que permitan la acumulación de reservas capaces de asegurar la continuidad del consumo, se impone la necesidad de construir una relación tiempo/recursos que haga posible la supervivencia entre una y otra cosechas. El tiempo no aparece, en este caso, como una entidad abstracta, sino como algo concretamente definido, y vinculado al ciclo agrario: se trata de un tiempo estacional, de ciclo anual, funcional y dependiente de los ritmos de crecimiento de la vegetación y de la cría de animales.

La sabiduría popular favorece, en este contexto, la formación y transmisión de reglas o máximas que promuevan la adecuación del ritmo del consumo a la disponibilidad de los recursos. No se trata de prescripciones genéricas, sino de reglas precisas relativas al uso de determinados bienes alimenticios, agotables pero renovables (a su tiempo), en función, como se ha dicho, de un tiempo perentoriamente fijado por las condiciones productivas: el que va de una cosecha (siega, recolección de frutos, vendimia) a la siguiente.

En la estructura formal de esas reglas o máximas, la dimensión temporal y la espacial con frecuencia pueden ser intercambiables: cuando el discurso se organiza en torno al motivo del «recipiente» en el que se conservan los alimen-

tos (sólidos o líquidos, pero con más frecuencia líquidos), la dimensión temporal (el tiempo del consumo) se convertirá en medida espacial, volumétrica, en una relación recipiente/contenido que tiene como eje la oposición lleno/vacío (eventualmente con un término medio). Una estrategia correcta de consumo permitirá llegar a la siguiente cosecha antes de que el recipiente (vasija, cratera, jarra) se haya vaciado completamente.

1.2 Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 368-369

Al empezar la jarra y al terminarla, sáciate; a mitad, haz economías; pero es mezquino el ahorro al llegar al fondo.[1]

A la impecable traducción que hemos elegido para iniciar nuestro discurso,[2] sólo hay un detalle que discutir, que sin embargo no es secundario: la traducción de *píthos* como 'jarra', que corre el riesgo de falsear (como les ha ocurrido también a otros, y en formas más graves: véase el apartado 2.1 en este mismo capítulo) el auténtico sentido del precepto de Hesíodo.

El *píthos*, en efecto (y el término es intercambiable con *ángos*, aunque este último es más genérico) es un recipiente de capacidad muy superior a la de la jarra, y de diferente uso. Tiene las dimensiones de la *giara* italiana (piénsese

[1] ἀρχομένου δὲ πίθου καὶ λήγοντος κορέσασθαι, / μεσσόθι φείδεσθαι· δειλὴ δ' ἐν πυθμένι φειδώ.

[2] [Oddone Longo hace referencia a una traducción de A. Colonna, sin embargo, la traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez resulta particularmente adecuada para las observaciones que siguen].

en la *giara* para aceite del cuento de Pirandello, capaz de contener por entero... al tío Dimas). En general es de barro cocido, más raramente de piedra; un conocido ejemplar de piedra es el *píthos* de Miconos, adornado con bajorrelieves que representan escenas de una *Ilíou pérsis*.[3] Puede estar colocado en una posición fija: junto a la pared, como los *píthoi* de vino del palacio de Ítaca (*Odisea*, 2, vv. 340-342); pero también puede estar enterrado, como ocurre normalmente en los almacenes palaciegos y en las celdas para vino (*Geoponica*, VI 2-3). Tratándose de un recipiente fijo, no movible, para «sacar» el contenido, sea sólido o líquido, es necesario emplear instrumentos destinados a ese fin.

A diferencia del *píthos*, la jarra, de dimensiones más reducidas, es un recipiente movible, empleado habitualmente para el transporte de líquidos (aceite, vino) incluso a grandes distancias (por mar); la jarra para vino de uso cotidiano, de boca angosta, está hecha para verter el contenido en la cratera: no se «saca» de ella como del *píthos*.

El *píthos* es un contenedor multiusos de productos alimenticios conservables, tanto sólidos como líquidos: puede alojar indiferentemente cereales, aceite, vino (y con frecuencia también agua). La presencia de ese contenedor de gran capacidad es masiva en todos los almacenes y depósitos semienterrados de las estructuras palaciegas, de Boğazkale a Festos a Akrotiri. En una dimensión, ya no palaciega, sino «doméstica», el *píthos* se destina a contener (y a proteger

[3] Publicado por M. Ervin, en *Archaiologhikòn Deltion*, 18, 1963, p. 37 y ss. Un *píthos* de bronce, enterrado, y de dimensiones no menores que las de la *giara* de Pirandello, es en cambio aquel en el que se refugia Euristeo, aterrorizado por la aparición de Heracles de vuelta de la empresa del jabalí de Erimanto (Diodoro de Sicilia, IV 12.2, véase Apolodoro, *Biblioteca*, II 5.1). La escena está representada también en una metopa del templo de Zeus en Olimpia.

de agentes y animales nocivos) el producto (o una parte del producto) destinado al consumo anual.

Para la corriente interpretación del pasaje de Hesíodo es necesario tener bien presente la polivalencia funcional del *píthos*, evitando reducirla, como se ha hecho, a una única función: la del *píthos* de vino. La prueba de esa polivalencia, y a la vez del hecho de que el pasaje de Hesíodo no se refiere específicamente al vino, es el propio «sáciate (*korésasthai*)»: uno no se «sacia» de vino, sino de alimento (acompañándolo, si es el caso, de vino). La ingestión de vino acompaña y completa la de los alimentos, pero es la segunda la que produce la «saciedad».[4] En la «dieta» homérica, que prevé una ingestión regular de vino durante la comida, los comensales pueden «saciarse» de alimento y de vino,[5] o de alimento solamente,[6] pero nunca solamente de vino. Aún menos podía realizarse esta última eventualidad en la parca dieta del campesino de Hesíodo, para el cual la perspectiva no es siquiera la de «saciarse», sino apenas la de matar el hambre tanto como se pueda; «saciarse» podrá sólo en momentos de excepción, justamente al comienzo y al final del *píthos*. De vino podrá «saciarse» tal vez en un banquete, pero en nuestro caso no se trata para nada de un banquete; y, además, ¿quién celebraría un banquete alrededor de un *píthos*, en lugar de hacerlo ante la reglamentaria cratera?

[4] Para el *usus* de Hesíodo véase *Trabajos y días*, v. 593 y ss.: «bebe luego el rojizo vino, sentado a la sombra, con el corazón harto de comida» (ἐπὶ δ' αἴθοπα πινέμεν οἶνον ... κεκορημένον ἦτορ ἐδωδῆς); *ibid.*, v. 33 «harto» (κορεσσάμενος) se refiere al pan.

[5] *Odisea*, 14, v. 46: «saciarte de manjares (σίτου) y de vino (οἴνοιο)», o bien, invirtiendo el orden, *Ilíada*, 19, v. 167: «saciado de vino (οἴνοιο) y de alimento (ἐδωδῆς)».

[6] *Odisea*, 14, v. 458: «hartos de pan (σίτου) y de carne (κρειῶν)», *ibid.*, v. 28: «saciados de carnes (κρειῶν)».

El *píthos* del v. 368 debe ser identificado sin duda con los *ángea* destinados a almacenar en ellos el «regalo de Deméter» del que se habla al menos en otros dos pasajes de Hesíodo. De esos *ángea* ya vacíos se quitan, en el momento de la cosecha, las telarañas que se hayan acumulado, para llenarlos de grano nuevo (v. 475 y ss.). Dentro de ellos estará la «vida», es decir, lo que permite vivir (*bíotos*, con el acostumbrado valor metonímico). El agricultor laborioso y sabio «saca» de ahí de manera que tenga suficiente hasta el final del año sin tener que ir a pedir nada a los vecinos. Es en los *ángea* (v. 600 y ss.) donde se coloca el «sagrado grano de Deméter» una vez realizada la trilla, y previa oportuna medición de la cantidad almacenada (*métrôi eû komísasthai*). Ésa es la «vida» depositada dentro de la casa, la vida entendida aquí no como tiempo a recorrer, sino como los recursos que permiten recorrerlo. Pero la medición que de ese *bíotos* se hace es un medir a la vez el uno y los otros, y la compatibilidad de ambos...

La relación tiempo / recursos (y recursos / tiempo) de que se hablaba en 1.1 está formulada también de manera explícita en los vv. 31-32, donde se hace alusión al afortunado agricultor «en cuya casa se encuentra en abundancia el sazonado sustento, el grano de Deméter, que la tierra produce».[7] La relación recursos / tiempo se expresa aquí ya sea en *horaîos*, que identifican el momento del ciclo estacional (*hóra* como el momento de la cosecha), o en *epeetanós*, literalmente 'que dura por años' (*étos*): los graneros (los *píthoi*, los *ángea*) del campesino rico contienen grano suficiente para todo el tiempo por venir (o al menos para los próximos años). No existe en esa casa la re-

[7] ᾧ τινι ... βίος ἐπηετανὸς κατάκειται / ὡραῖος, ὅν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτήν (*op. cit.*).

lación apremiante, angustiosa que rige en la casa del pobre, donde el tiempo es siempre mayor que los recursos almacenados...

1.3 El tiempo contemplado en los *Trabajos*, vv. 368-369 no es, sin embargo, un tiempo exclusivamente profano, «económico». «Si nos limitamos a los bienes de subsistencia y consideramos únicamente su cantidad, se pierden las dimensiones culturales y simbólicas de los bienes necesarios para un grupo social».[8] El consumo alimenticio no se puede reducir al mero dato material, biológico, de la ingestión de los alimentos.

En el ámbito de una exégesis que es, sin embargo, errónea en conjunto, el escolio al pasaje de Hesíodo evoca no inoportunamente la fiesta de la «apertura de los recipientes»—recipientes de vino, se entiende—, los *Pythoígia*, evocación que tiene, al menos, el mérito de captar el carácter ritual, festivo, que el consumo de alimentos adquiere en un momento neurálgico como el del «comienzo» (*arkhé*): la apertura del recipiente donde los alimentos se conservaban.

La *parsimonia in fundo* no es solamente el resultado reprobable de una gestión no previsora de los bienes de consumo, sino también el indicio de una transgresión de las normas del bien vivir, que quieren que el «fin» del *píthos*, cuando aún quede bastante en el fondo, constituya una ocasión no menos festiva que su «comienzo», ocasión que llama a la participación colectiva, al derroche ritualizado, no a un consumo tardía y mezquinamente vigilado. Cier-

[8] N. Wachtel, art. «Abbondanza / scarsità», en *Enciclopedia Einaudi*, vol. 1, Turín, 1977, p. 107.

tamente, el fin del *píthos* se convierte en una fiesta sólo si al lado del vacío se alinean ya los recipientes prontos a ser llenados con la nueva cosecha...

No es casual que la exégesis antigua reconociera en el v. 368 un objetivo «social»: el de educar en la participación (escol.: *paideúei pròs koinonían*).[9]

1.4 *A tina si speragna quand'è china,*
ca quandu 'u fundo pari non c'è chi riparari.

(«Ahorrar se puede cuando llena está la tina, | que, cuando se ve el fondo, remedio ya no hay»).[10]

Sparagna donna Lina
quando a gutti è china;
ca quandu 'u culu pari,
non ti servi sparagnari.

(«Ahorre, doña Lina, cuando lleno está el barril, | que, cuando se ve el fondo, de nada sirve ahorrar»).[11]

Bégna sparignâ co'l saco zi pien,
che co 'l zi vùdio scognen sparignâ par forsa.

(«Ahorrar se impone cuando el saco está lleno, | que, cuando está vacío, por fuerza toca ahorrar»).[12]

[9] *Scholia Vetera in Hesiodum Opera et Dies*, rec. A. Pertusi, Milán, 1955, p. 123 y s. (es esta edición a la que se hace referencia también más adelante).

[10] San Martino di Taurianova (de C. Cucinotta, *Proverbi calabresi commentati*, Palermo, 1980, p. 46).

[11] Vibo Valentia (de J. V. Greco, *Canti e proverbi vibonesi*, Roma, 1980, p. 186).

[12] Dignano d'Istria (de G. Vátova, *Raccolta di proverbi istriani*, Venecia, 1963, p. 272).

Tanto en tierras de Calabria como sobre el litoral de Istria, la sabiduría popular contempla una situación drásticamente binaria: lleno / vacío, sin el término medio (*messóthi*) presente en Hesíodo. Y se atiende a la dura y desnuda vigilancia del consumo, sin ciclos de «saciedad» o de «festividad», para los cuales no hay ocasión: se recomienda el ahorro permanente, en una codificación más severa que la de Hesíodo de la *condition paysanne*, sobre todo en el desencantado dístico de Dignano, donde el «*sparignâ par forsa*»—cuando ya no hay nada más en el saco—parece un amargo eufemismo; y mucho más desconsolada es, incluso materialmente, la perspectiva del «saco vacío» con respecto a la «tina» o al «barril», que todavía no están vacíos por completo, aunque se empieza a ver el fondo...

2.1 «El vino de una botella de vino recién abierta tiene tan buen sabor que podemos concedernos, por una vez, beber hasta la saciedad. Después es necesario beber un poco cada vez, pero no alargar tanto el tiempo como para que el resto de la botella se avinagre». Es la paráfrasis, o mejor la relectura, en clave de *Weinstube*, que daba Wilamowitz de los dos versos de Hesíodo.[13]

Wilamowitz podía apoyarse en la exégesis antigua, que generalizaba la lectura «enológica» del dístico de Hesíodo. En efecto, el escolio al v. 369a explica:

[13] *Hesiodos. Erga*, Berlín, 1928, *ad. l.* La interpretación de Wilamowitz ha sido abandonada por la mayoría de los críticos más recientes, como W. Marg (Hesiod, *Sämtliche Gedichte*, Zurich-Stuttgart, 1970, p. 356) y M. L. West (Hesiod, *Works and Days*, Oxford, 1978, p. 248 y ss.), convencidos de que el *píthos* de Hesíodo contenía más bien cereales u otros alimentos. También G. Arrighetti (*Esiodo, Opere e giorni*, Milán, 1988) entiende un recipiente mayor que una botella.

El «pithos» se utilizaba en otro tiempo para contener vino, y se decía que el vino de la mitad de la vasija era mejor que el del comienzo, porque a aquél lo estropeaba el aire, y también mejor que el del fondo, que se estropeaba con los pozos.[14]

Desaparecida por completo la relación original tiempo/recursos del pasaje de Hesíodo, abandonada la polivalencia funcional del *píthos*, la interpretación está enteramente centrada en el presunto contenido vinoso del recipiente, al precio de una difracción exegética que agrava la distorsión inicial, proponiendo (1) la cuidadosa observación, en el plano cualitativo, del vino; (2) el cuidadoso consumo del mismo con fines higiénicos (el vino más débil se sube menos a la cabeza, y por lo tanto se puede beber en abundancia).

En (1) se concentra por entero la atención de otro escolio a los vv. 368-369: el vino que queda cerca del fondo del barril «puede fácilmente picarse y volverse imbebible».[15] Esto era también lo que preocupaba a Wilamowitz.

2.2 Uno de los *Diálogos de banquete* de Plutarco (VII 3, 701A - 702C) está dedicado al problema de la conservación del vino y otros alimentos (aceite y miel), y parte del examen del pasaje de Hesíodo, siguiendo por lo demás las huellas del escolio al v. 369a (véase 2.1). El suegro de Plutarco, Alexión, se burla del precepto que invita a hacer «uso excesivo» del vino (*emphoreîsthai*, que ha sustituido al ori-

[14] ...κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος τοῦ πίθου ἐσπουδασμένως πίνειν ὡς ἀσθενεστέρου ὁ γὰρ μεταξὺ οἶνος ἰσχυρότερος ἅμα καί ἐπίμονος.

[15] τάχα ἄν καὶ τραπείη καὶ ἄχρηστον ἄν γένοιτο τοῖς χρησαμένοις.

ginal *korésasthai*) cuando el *píthos* está al principio y al final, ahorrando en cambio cuando está por la mitad, justamente en esa «mitad de la vasija» donde el vino es mejor. «¿Quién no sabe—continúa Alexión—que en el vino la parte mejor es la que está a la mitad del recipiente, en el aceite la superior, en la miel el fondo? Y éste en cambio viene a aconsejarnos que dejemos de lado la parte del medio, esperando que cambie para peor, cuando el *píthos* ya no esté lleno».

Leído en clave enológica, el dístico de Hesíodo, que no estaba destinado a esa lectura, se puede reducir con facilidad *ad absurdum*.[16]

2.3 Tras las huellas de Plutarco va Macrobio (*Sátira*, VII 12.13); también aquí se trata de mecanismos (y de razones físicas) de conservación de los alimentos líquidos o fluidos; sin embargo falta el tono sarcástico del pasaje de Plutarco:

¿Quién no sabe, dijo, que del vino lo mejor es lo del medio, del aceite lo de más arriba y de la miel lo de más abajo? Hesíodo, en cambio, recomendaba dejar lo del medio y esperar a que se ponga peor, cuando la tinaja está medio vacía.[17]

[16] Una lectura aún más estrictamente «enológica» del pasaje de Hesíodo es la que tenemos en *Geoponica*, VII 6: «el vino que está cerca de la boca del recipiente es más débil, porque está en contacto con el aire, y por efecto de la ventilación. Y el que está en el fondo fácilmente se pica, puesto que está en contacto con las heces».

[17] *Hesiodus cum ad medium dolii perventum est, compercendum et ceteris eius partibus ad satietatem dicit abutendum, optimum vinum sine dubio significans quod in doli medietate consistit.* Plutarco, *Obras morales y de costumbres, IV. Charlas de sobremesa*.

Con una ulterior difracción exegética, y distanciándose de la lectura de Plutarco, Macrobio identifica en el precepto de Hesíodo un ulterior significado: la invitación a *compercere*, a beber el vino «del medio» poco a poco, a sorbitos, degustándolo, puesto que es la mejor parte del *dolium*. El precepto quedaría así: «bebe nomás sin freno el vino ordinario, pero el vino mejor gústalo poco a poco». También aquí estamos en las reglas del «buen beber», mientras que la dimensión «económica» original ha desaparecido por completo.

3.1 También por los escolios a Hesíodo tenemos noticia de una interpretación ulterior, esta vez decididamente «alegórica», de nuestro dístico; un escolio al v. 368b señala, en efecto, que «según algunos el discurso es alegórico, y se refiere a las edades de la vida: se debe gozar en su comienzo y en la vejez, mientras que en la edad del medio es preciso trabajar».[18]

La lectura «alegórica», si por un lado restituye de alguna manera el parámetro temporal que es la base del pasaje, por otro suprime totalmente la original relación tiempo / recursos. El tiempo de Hesíodo, que en los vv. 368-369 es el de la sucesión de las estaciones, se convierte así en el tiempo de la vida. Adelanto de otras interpretaciones.

3.2 La mejor ejemplificación de una posible lectura «alegórica» que al mismo tiempo repite el tenor original del texto de Hesíodo nos la ofrece un trozo de los *Theognidea*

[18] τινὲς δὲ ἀλληγορικῶς λέγουσι τὸν λόγον εἶναι τῆς ἡλικίας, ὥστε ἀρχόμενον αὐτὸν καὶ γέροντα ἀπολαύειν, κατὰ δὲ τὴν μέσην ἡλικίαν ἐργάζεσθαι.

(vv. 903-930), donde la reflexión, que se refiere justamente al «tiempo de la vida», está sin embargo completamente articulada en clave «económica»; la diferencia consiste en que no nos encontramos en una situación de penuria, sino, por el contrario, de prosperidad y abundancia.

Se trata de establecer una relación correcta entre la entidad de los bienes (económicos) de que se dispone, y el tiempo (duración) de la vida. La dificultad reside en el hecho de que, si bien la cantidad de bienes (entendida aquí como posesión ya en acto) se conoce desde el comienzo, la duración de la vida, en cambio, no se conoce ni se puede predecir. ¿Cómo organizar entonces una gestión (un consumo) de las riquezas disponibles que permita gozar de ellas sin estrecheces, e incluso reducirlas sensiblemente, evitando sin embargo que la disponibilidad de bienes y el tiempo disponible se distancien demasiado en favor de uno u otro?

La mejor respuesta sería: «gasta con cuidado». El que estuviese destinado a una vida larga debería ahorrar, para tener siempre con qué vivir, pero nadie conoce anticipadamente la fecha del «día fatal», y entonces ¿cómo manejarse? ¿Evitar todo gasto (*medèn dapanôn*), y llevar una existencia mísera, o bien darse de cualquier modo a la «buena vida», esforzándose lo menos posible?

Dos *exempla* ilustran los dos comportamientos opuestos que pecan, sin embargo, sea por defecto o por exceso:

(1) El uno, aunque rico, ha sido siempre cuidadoso al gastar (*epheídeto*), sin concederse nunca saciar el vientre «con liberalidad» (*eleuthérion*); pero murió antes de tiempo, y así sus haberes terminaron en manos del primero que llegó.

(2) El otro, tan rico como el primero, dilapidó, en cambio, su patrimonio «siendo indulgente con el vientre» (*gastrì kharizómenos*), y vivió tanto que llegó a verse reducido a

la condición de limosnero. (Nótese que en ambos casos los «gastos» están, de todos modos, siempre dirigidos al consumo alimenticio).

En (1) hay un «defecto» del tiempo de la vida con respecto a los recursos (avaramente utilizados); en (2) el tiempo de vida está en «exceso» en relación con las riquezas, precozmente agotadas.

No queda más que gastar en proporción a lo que se tiene; de esa manera se evitará hacer esfuerzos para otros, y viceversa: nunca nos veremos reducidos a la mendicidad: el que llegue a la vejez tendrá guardado aún lo suficiente para vivir.

El autor de los *Theognidea* no nos dice cómo puede realizarse tal programa. No podría decírnoslo, mientras la duración de la vida sea—como sigue siendo hoy—una incógnita cuya solución está sobre las rodillas de Zeus.

3.3 Séneca propugna, por su parte, la recuperación del valor intrínseco del tiempo (de la «duración») personal, individual, al que confiere una autonomía cualitativa; pero ¿dónde está el hombre que le reconoce al *tempum* el *pretium* que le corresponde en cuanto tal?[19] Y a la vez, tenemos la reapropiación del tiempo (*omnes horas complectere*): el tiempo, que es el único bien del cual, si somos cuidadosos, podremos disponer entera y libremente, porque «sólo el tiempo es nuestro» (*tempus tantum nostrum est*). El propio Séneca, si no llega a la categoría de sabio gestor, trata al menos de mostrarse como atento contador de ese *bonum* que es el tiempo, por el poco (*quantulumcumque*) del que, según piensa, dispone todavía. No es pobreza la

[19] *Epístolas a Lucilio*, 1.2.

que se ha de contentar con ese poco. Administremos, por lo tanto, sabiamente el patrimonio de nuestro «tiempo-duración», no hagamos que, como les ocurre a demasiados, nos sea sustraído más o menos a traición, o se nos escape sin que siquiera nos demos cuenta. *Tempus... collige et serva*, antes de que sea demasiado tarde, antes de que no te quede más que una porción demasiado exigua (*minimum*).

Es aquí donde Séneca introduce su razonamiento en nuestros versos, haciendo referencia a la tradición anterior:

Nam ut visum est maioribus nostris, sera parsimonia in fundo est.
(Pues, según el aforismo de nuestros mayores, «es ahorro demasiado tardío el que se consigue en el fondo del vaso»).[20]

La sentencia de Séneca vuelve a insertar en la dimensión metafórica aquel «ahorro» (*pheidó*) que en Hesíodo estaba anclado en una concreta realidad material, económica. Y para Séneca, en sintonía con la exégesis antigua, pero también con tendencias de fondo de su pensamiento, se trata de una dimensión antes cualitativa que cuantitativa: «en el sedimento no sólo queda una parte insignificante, sino la peor» (*op. cit.*, p. 97, «*non enim tantum minimum in imo, sed pessumum remanet*»). Una actitud que constituye una constante de la reflexión de Séneca, véase por ejemplo

[20] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 1.5. En abstracto es posible que la cláusula remita a una tradición proverbial antes que literaria (pero la fuerte presencia del *topos* en la literatura antigua va en contra de esta hipótesis); en todo caso, en la Edad Media *sera in fundo parsimonia* es una expresión proverbial (véase L. Walther, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, Gotinga, 1963, n. 28057a; R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milán, 1991, n. 1791.

ibid., 70.5: «piensa siempre en la calidad de la vida, no en su duración», *op. cit.*, p. 397 (*cogita semper qualis vita sit, non quanta*), o bien, como escribe A. Traina, «el sabio triunfa sobre el tiempo porque transforma su valor de cuantitativo en cualitativo».[21]

En otros términos: si para reapropiarte del tiempo esperas a los últimos años (o los últimos días: véase más adelante 3.4) de la vida, descubrirás con tardío pesar que lo que te ha quedado es lo peor. Vaciaste ávidamente el cáliz sin saborear lo que bebías: en el fondo te quedan las heces.[22]

El nuevo uso de la máxima de Hesíodo recae en Séneca pasando a través de las difracciones de la exégesis de los escoliastas que hemos ilustrado, no sin alguna contradicción (no del todo superada en *Epístolas*, 1.5) entre la valencia cualitativa del original y su reutilización en clave cuantitativa. *Sera parsimonia*, por el intrínseco contenido semántico de *parsimonia*, expone la valencia cuantitativa (ponerse a ahorrar cuando es demasiado tarde, porque ya no queda casi nada); a esa valencia cuantitativa, que Séneca no recha-

[21] Séneca, *La brevità della vita*, ed. de A. Traina, Turín, 1973, p. XIII. Y debemos preguntarnos, advierte el cordobés, si la *pars extrema* de la vida son las heces de la jarra, o más bien «la esencia más límpida y pura» del vino contenido en ella (*Epístolas a Lucilio*, 58.31).

[22] Véase *ibid.* 108.26: *Quemadmodum ex amphora primum quod est sincerissimus effluit, gravissimum quodque turbidumque subsidit, sic in aetate nostra quod est optimum in primo est. Id exhauriri aliis potius patimur ut nobis faeces reservemur?* («Como de un ánfora fluye primero el vino puro y en el fondo se deposita el más espeso y turbio, así en nuestra vida la parte mejor se encuentra al principio. Y ¿permitiremos que ésta sea apurada por los demás para reservarnos nosotros las heces?»). Tenemos aquí una partición «binaria» del contenido del *amphora* (¡no del tonel, obsérvese!), en ausencia del término medio, y a la vez una doctrina «enológica» distinta de las que propugnaban Plutarco (véase *supra* 2.2) y Macrobio (*ibid.* 2.3).

za, acogiéndola al menos en primera instancia en su reescritura de la máxima, se superpone la lectura cualitativa, tradicional en la exégesis, y corroborada en el pasaje citado de *Epístolas a Lucilio*, 108.26.

La operación realizada por Séneca, seguramente sin ser deliberada, parece ser la de extraer del texto antiguo su significado intrínseco (cuantitativo), asociándole y superponiéndole las sucesivas capas exegéticas (cualitativas). Eso ocurre con el fondo de la temporalidad vivida, de la *durée*, como lo demuestra la transformación de la connotación ético-práctica del griego δειλή ('mísera') en la rigurosamente temporal del *sera* ('tardía'), en el pasaje de δειλὴ φειδώ a *sera parsimonia*. En ese intento de extraer del texto más de una valencia, en esa carga polisémica, nos sentimos tentados a ver un rasgo del «barroco» de Séneca.[23]

3.4 Al tiempo de la vida, en una situación especular y opuesta a la de Hesíodo, alude también la historia de Mazzarò (Giovanni Verga, *La roba*). La disposición de los factores está aquí invertida, porque ya no se trata de distribuir racionalmente recursos escasos a lo largo de un tiempo preestablecido (el anual), sino de consumir, o al menos de alguna manera «poseer», bienes (económicos, pero de una materialidad concreta, corporal) sobreabundantes, en el tiempo de una vida que se ha acortado repentinamente. Para

[23] Para el concepto de «barroco» estilístico en Séneca, se remite en primera instancia a. C. Marchesi, *Storia della letteratura latina*, Milán-Messina, 1943, vol. II, p. 247 y ss. Pero también es posible otra hipótesis, la de que en la transformación haya intervenido, traicionando la memoria del escritor, la homofonía casi total entre δειλή ('mísera') y δείλη ('noche'). ¿Es un *lapsus memoriae*, o quizá una libre reutilización, una *agudeza* de cuño alejandrino?

Mazzarò bien puede valer la máxima de Séneca: «es tarde para comenzar a vivir cuando ha llegado el momento de acabar».[24] Y, como el avaro de Teognis (véase *supra*, 3.2), también Mazzarò corre peligro, por exceso de acumulación y defecto de consumo, de dejar sus cosas, su «*roba*», al primero que llegue.

Una sola cosa le dolía, que empezaba a hacerse viejo, y la tierra tenía que dejarla donde estaba. ¡Ésa era una injusticia de Dios, que después de haberse arruinado la vida para adquirir cosas, cuando uno llega a tenerlas, y todavía quisiera más, tiene que dejarlas!

Proceso de mera acumulación de «cosas» vividas en su corporeidad, no percibidas como valor de cambio («Por lo demás, a él no le importaba el dinero: decía que el dinero no era una cosa»): una relación, casi un vínculo profundo, visceral, entre el dueño de la finca y la tierra, las plantas, los animales... Pero es una acumulación que no ha sido acompañada por un consumo proporcionado, porque el consumo se ha reducido al mínimo, con miras a una acumulación cada vez mayor.

Es sólo cuando se entera de que el término de su vida (el *bíotou télos*) es inminente que Mazzarò descubre trágicamente, en una iluminación sin esperanzas, la insensatez que subyace a una acumulación sin consumo. A esas alturas la apropiación de los bienes acumulados sólo puede darse como destrucción, holocausto de los mismos, casi como un sacrificio ofrecido a sí mismo por el hombre que va a morir:

[24] *De brevitate vitae*, 3.5; *serum est tunc vivere incipere cum desinendum est*.

Así que, cuando le dijeron que era el momento de dejar sus cosas para pensar en el alma, salió al patio como un loco, tambaleándose, e iba matando a bastonazos a sus gansos y pavos, y gritaba: ¡Cosas mías, venid conmigo![25]

La de Mazzarò, en su trágica inutilidad, es una «tardía prodigalidad», una *sera effusio*, concentrada totalmente en el extremo y restringidísimo espacio de tiempo de que aún se dispone; y a la vez una *vilis effusio*, porque se trata de un ritual solitario, que excluye cualquier forma de «coparticipación» (*koinonía*, véase *supra* 1.3, al final). No es una competencia a ver quién destruye más, en la ostentación colectiva del *potlatch*, sino la aniquilación nihilista de sus propias «cosas» en un extremo e inútil espasmo de apropiación; no es la «liberalidad» del señor en su derroche, sino la ciega e insensata «prodigalidad» del pequeño propietario rural.

En el fondo ha quedado, esta vez, lo más y lo mejor; ¿cómo no acusar la «injusticia de Dios»?

[25] Véase el pasaje paralelo de *Mastro don Gesualdo*, parte IV, cap. IV: «Entonces, desesperado por tener que morir, se puso a matar a bastonazos gansos y pavos, a arrancar brotes y semillas. Hubiera querido destruir de un golpe todos aquellos bienes de Dios que había acumulado poco a poco. Quería que sus cosas se fueran con él...».

IX
SOCIEDAD Y ECONOMÍA EN ARISTÓFANES

El orden en que se suceden los dos términos que componen el título de nuestro discurso no es casual; una cosa es, en efecto, tratar de «economía y sociedad», y otra de «sociedad y economía»: el *ordo verborum* establece de alguna manera una precedencia, prefigura la primacía de lo económico o de lo social. El posicionamiento en cierto modo jerárquico que hemos elegido denuncia que el enfoque adoptado aquí para tratar de Aristófanes es de tipo sustancialista, que remite a la doctrina de Karl Polanyi y de su escuela.[1] Un enfoque tal, que configura la relación sociedad / economía postulando la primacía de lo social, puede dar, en nuestra opinión—luego de algunos ajustes y rectificaciones—una clave de lectura para entender ciertos aspectos predominantes en una sociedad ateniense de la que la obra de Aristófanes es testimonio no secundario, y también las no

[1] K. Polanyi, *La grande trasformazione*, trad. italiana, Turín, 1974 [1.ª ed. 1944] [*La gran transformación*, trad. Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, Madrid, 1989]; *Id.*, G. Dauton, *Economie primitive, arcaiche e moderne* (en adelante cit. como *EPAM*), trad. italiana, Turín, 1980 [1.ª ed. 1968]; K. Polanyi (ed.), *Traffici e mercati negli antichi imperi* (en adelante: *TMAI*), trad. italiana, Turín, 1978 [1.ª ed. 1957]. Para una evaluación crítica de las obras de Polanyi remito al amplio estudio de S. Humphreys, «Storia, economia e antropologia: l'opera di Karl Polanyi», en *Id.*, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bolonia, 1979, pp. 69-154. [Karl Polanyi, *Primitive, archaic, and modern economies*, Boston, Beacon Press, 1971] ... [Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, Harry W. Pearson (eds.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, traducción de Alberto Nicolás, Barcelona, Labor, 1976].

insignificantes formulaciones—incluso teóricas—de carácter económico de que la comedia aristofánica es portadora.

Algunas advertencias y precauciones son necesarias, sin embargo, para superar ciertos esquematismos excesivos, y también algunas ingenuidades e impropiedades de la teoría sustancialista. En primer lugar, consideramos que la sociedad reflejada en la obra de Aristófanes no puede de ninguna manera clasificarse entre las sociedades «arcaicas» (¡mucho menos «primitivas»!). La de Aristófanes es, en realidad, una sociedad mixta o, si se prefiere, «compleja», en la que operan tendencias, incluso económicas, con frecuencia divergentes y contradictorias que desaconsejan el recurso a esquematizaciones simplificadoras.[2] Será preciso superar también el tradicional modelo conceptual del evolucionismo económico, igual que la antropología actual se ha liberado hace tiempo de las maneras del evolucionismo cultural en favor de cierta perspectiva que considera fenómenos de multiplicidad, diferenciación e integración y al mismo tiempo la eventual simultaneidad de «estadios culturales» otrora considerados incompatibles.[3]

[2] Para la definición de «complejidad cultural» véase en particular T.D. Price y J.A. Brown (eds.), *Prehistoric Hunter-Gatherers: The Emergence of Cultural Complexity*, Orlando, 1985; y véase también lo escrito por P. Bohannan y G. Dalton en E. Grendi (ed.), *L'antropologia economica*, Turín, 1972, p. 72.

[3] Sally Humphreys advierte contra el «fondo evolucionista» que se oculta tras las pasadas controversias entre primitivistas y modernistas (*Saggi antropologici...*, p. 271), pero el propio Polanyi admitía la eventualidad de una copresencia variadamente jerarquizada de los tres modelos reciprocidad-redistribución-intercambio. Al respecto véase M. Godelier, en *TMAI*, p. XXV: «En las sociedades en las que domina la reciprocidad existen igualmente mecanismos de redistribución y de intercambio ... que sin embargo permanecen subordinados, aunque articulados, al principio prevaleciente, aun cuando desarrollen el papel principal a

Otra advertencia—y recordamos la contribución específica de Polanyi al análisis de la realidad griega: el ensayo «Aristóteles descubre la economía», de 1957—: si queremos (procedimiento ya discutible) hablar de un «descubrimiento de la economía» entendida como la adquisición de una conciencia de la autonomía y autoregulación de los hechos económicos, entonces deberíamos hacer retroceder ese «descubrimiento» por lo menos un siglo, y reescribir el título de Polanyi como «Aristófanes descubre la economía».[4]

Aristófanes, por lo tanto, «descubre la economía», es decir: descubre (o desvela para sus espectadores) que en la Atenas empeñada en la gestión del imperio y en la guerra

---

ciertos niveles de la organización social y en algunas actividades. Por ejemplo, en una sociedad dominada por relaciones de parentesco segmentadas prevalecerán los mecanismos de reciprocidad, mientras que en el interior del grupo de parentesco prevalecerá la redistribución, y el intercambio dominará una parte de las relaciones de esos grupos con extraños pertenecientes a las sociedades vecinas».

[4] Es lo que hemos hecho en O. Longo, «Aristofane scopre l'economia», en *Magna Graecia*, XXII. 9/10, 1987, pp. 1-4. En realidad, la conciencia de la existencia de una esfera de lo económico, al menos en cuanto forma de actividad específicamente dirigida a la percepción de un beneficio (*kérdos*), se puede rastrear ya en Hesíodo (*Trabajos y días*, v. 631 y ss.), aunque allí el campesino se aviene al «comercio» (*emporíe*) por la necesidad primaria de escapar al hambre y a las deudas que lo oprimen. No faltan con todo en ese contexto consejos de típica praxis «económica», como el de evitar una inversión única arriesgándolo todo en la carga de un navío (v. 689 y ss.), o el que se refiere a la proporción entre el beneficio (*kérdos*) y la cantidad de bienes introducidos en el circuito mercantil (*phórtos*: v. 633 y ss.). Pero la actividad mercantil, por vía marítima, es siempre para Hesíodo meramente complementaria de la agrícola, compensa las deficiencias de ésta, y en todo caso el mercader de Hesíodo vende sus propios productos (es, en términos platónicos, un *autopóles*).

por la hegemonía sobre Grecia, operan mecanismos—se desarrollan procesos—de adquisición y asignación de recursos que ya no obedecen enteramente, o preponderantemente, a las relaciones sociales y las reglas vigentes en éstas. Descubre, en otros términos, que la tradicional reglamentación de las relaciones y de los comportamientos sociales según las normas de la solidaridad y la reciprocidad, viene siendo sustituida poco a poco por un modelo de comportamiento «económico» que tiene su fin en sí mismo: un obrar orientado no ya hacia la simple reproducción y validación de las relaciones y las obligaciones sociales, sino a la percepción e incluso la acumulación del beneficio. Un beneficio que puede llegar a concretarse en forma monetaria, como caso extremo pero no excepcional, en la práctica del préstamo usurero, según los mecanismos de lo que M. Sahlins ha definido como «reciprocidad negativa».[5]

Se trata de una difusión y distribución de tendencias «económicas» que sin embargo no cubre uniformemente el área de la sociedad ateniense, sino que, en todo caso, se va extendiendo «como piel de leopardo», dejando amplios sectores todavía dominados por los principios de las normas y obligaciones sociales tradicionales. De ahí la impresión de hallarse en presencia de contradicciones a varios niveles, que marcan los que sin embargo son de alguna manera procesos de transformación (aunque abortada, si bien no parece legítimo emplear este último concepto en sentido fuerte).

El concepto de contradicción, en sentido hegeliano y marxista, está totalmente ausente en Polanyi, y por lo tanto es preciso recuperarlo en un análisis en el que, justamente

[5] «La sociologia dello scambio primitivo», en Grendi, *op. cit.*, pp. 99-146.

desde una perspectiva sustancialista, se llega a identificar procesos económicos que ya no están, o sólo están imperfectamente, «incorporados» (*embedded*) en el sistema de las instituciones no económicas.

Ahora bien, si es cierto (como advierte Sally Humphreys) que «la economía se puede estudiar, igual que cualquier otro fenómeno social, como un sistema de representaciones colectivas, de campos y categorías conceptuales, de asociaciones y disyunciones mentales», parece legítimo estudiar la economía ateniense también a través de las representaciones que, de forma con frecuencia «ingenua» (y por eso incluso más atendible), nos ofrece el teatro cómico; tanto más si estamos de acuerdo con Riezler en considerar que en la Atenas de la época existía «un conflicto entre las exigencias de los valores políticos y sociales tradicionales y una creciente conciencia de la diferenciación de la esfera de los valores económicos», con el resultado de que «las actitudes mentales y las exigencias económicas estaban más desarrolladas que las instituciones y las formas de producción».[6] (También lo contrario es cierto: existían además, y sólidamente arraigadas, cuestiones de mentalidad atrasadas con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas).

Bajo esta perspectiva de recuperación del concepto de contradicción, la fundamental distinción aristotélica entre «economía» (en el sentido de «economía doméstica») y

[6] Un nivel de «contradicción» es, por ejemplo, el que identifica K. Riezler, *Über Finanzen und Monopolen im alten Griechenland*, Berlín, 1907 (indicado por Humphreys, *op. cit.*, p. 277 y ss.): la vida económica ateniense en la época clásica se caracterizaba por el «espíritu económico» y la «tendencia al beneficio ilimitado», con una contradicción entre «forma del estado» y «tendencias de desarrollo de la vida económica», entre la autarquía política de la ciudad y la creciente dependencia económica del comercio.

«crematística», denuncia la toma de conciencia de la contradicción existente entre una economía «incorporada» a la sociedad, y un sistema de mercado (y de beneficio) no anclado en las relaciones sociales.

Para concretar, y a la vez introducirnos en el contexto específico del teatro cómico, pasaremos a señalar algunas características de tales contradicciones, o al menos de tal dialéctica entre lo «social» y lo «económico», manteniendo para esos términos la acepción específica que les confiere la escuela sustancialista.

Como ilustración de comportamientos «no económicos», o incluso «antieconómicos»: en Aristófanes, *Pluto*, v. 823 y ss., el hombre honesto, el *khrestós*, es alguien que, habiendo recibido de su padre un patrimonio «suficiente» (*hikanèn ousían*), lo invertirá, no en actividades rentables, sino en cubrir las necesidades de los *phíloi* cuando éstos apelen a su solidaridad por encontrarse en una situación difícil. Por lo tanto, lo que informa el comportamiento del *chrestós* son las obligaciones sociales, los lazos de solidaridad, y no las decisiones económicas, en el marco del obvio esquema beneficio / gratitud.

Sin embargo, es verdad que, como nos han enseñado por igual sustancialistas y funcionalistas, también esos comportamientos aparentemente no económicos expresan una racionalidad «económica», puesto que es preciso tener en cuenta que «la percepción de una esfera económica separada tiende a reducir la capacidad del individuo de responder espontáneamente a las exigencias de la supervivencia a través de canales distintos de los económicos».[7]

En la Atenas «contradictoria», y de alguna manera en

[7] *EPAM*, p. 82. Sin embargo, es legítimo observar también que las actividades «económicas» propiamente dichas a veces se reducen—por

vías de transformación, de la época de Aristófanes, la presión social de las tradicionales normas de comportamiento de la solidaridad y del socorro mutuo todavía se hace sentir con fuerza. Su lugar específico es la «comunidad» (*Gemeinschaft*), en su triple determinación de parentela, vecindario y pueblo (respectivamente, *syngéneia*, *geitonía, dêmos*). Apelar, por cualquier razón, a la «comunidad», significa llamar a asamblea a «vecinos, parientes y paisanos» (*Las nubes*, v. 1321) o a «vecinos y paisanos» (*Las asambleístas*, v. 1115).

En este aspecto, la sociedad ateniense puede corresponder al arquetipo de sociedad tradicional, donde la parentela y el pueblo son quienes proporcionan las garantías de subsistencia y de protección. En las sociedades de este tipo «las economías estaban organizadas como parte de la estructura política y parental».[8]

Para lo que se refiere al vecindario, vale la pena citar el auténtico «código de la *geitonía*» enunciado ya por Hesíodo, con la triple determinación de «comensalidad», «socorro mutuo» e «intercambio generoso»,[9] pero también por Jenofonte, quien aconseja: «complacer ... a tu vecino, para que te deje encender el fuego cuando lo necesites, para que participe contigo en las buenas situaciones y, en caso de accidente, te preste ayuda de cerca con buena voluntad».[10]

---

ejemplo en *Pluto*, vv. 850 y 959 y ss.—, a la percepción de un rédito parasitario, por parte del sicofanta, o del joven que se hace mantener por una anciana.

[8] En *EPAM*, pp. XVII-XIX.

[9] *Trabajos y días*, vv. 343-351 (en el 343 aflora también la idea del trueque).

[10] *Recuerdos de Sócrates*, II 2.12. *Phíloi* (*syngeneîs*), *geítones* y *demótai*, categorías por lo demás susceptibles de recíproca imbricación, forman para el ateniense la triple instancia frente a la cual está obligado a dar cuenta de sus comportamientos. Véase por ejemplo Aristófanes,

Pero ese sistema de relaciones sociales, pese a estar sólidamente arraigado en el cuerpo mismo de la ciudad, entra en crisis, agredido y amenazado por la difusión de un mal insidioso y penetrante que se insinúa por los intersticios del edificio amenazando su estabilidad: ese mal es lo «económico» desarraigado, independizado de las constricciones de lo social.

Volviendo al caso de *Pluto*, vemos así a nuestro *khrestós* sufrir las consecuencias del mal funcionamiento de los mecanismos tradicionales de la solidaridad y la reciprocidad. Dispone de un patrimonio (*ousía*), que ha heredado, y al cual no agrega nuevas adquisiciones (los bienes *epíkteta*) puesto que no realiza inversiones productivas ni financieras, y por lo tanto sus réditos se limitan a la renta patrimonial.[11]

Las «inversiones» del *khrestós* tienen características y finalidades estrictamente sociales: como hemos visto, satisface las necesidades de los *phíloi* que apelan a su generosidad, del mismo modo que, por ejemplo, el *gennaîos* se califica como aquel que da generosamente en préstamo, en la dimensión de la *geitonía*, los objetos y utensilios de la vida cotidiana a los vecinos que se los piden (*Las Tesmoforias*, v. 220).

Las asambleístas, v. 805, donde el comportamiento de los «vecinos» que entregan a la nueva «comunidad» sus enseres domésticos funciona como paradigma al que el personaje se adecua.

[11] Muy distinto es el modelo que nos presenta el *Económico* de Jenofonte, donde el objeto propuesto es el de acrecentar (*aúxein*) el patrimonio heredado (1.4), aun sabiendo que existen quienes, poseyendo los conocimientos y los medios aptos para acrecentar el patrimonio, se abstienen de hacerlo (1.15). En la obra de Jenofonte el patrimonio (*oîkos*) es visto no como una cantidad estacionaria, sino como sujeto a aumentos y disminuciones (3.15: *aúxontai/meioûntai*).

Todo iría maravillosamente si todavía funcionaran en plenitud aquellos mecanismos de reciprocidad que en otro tiempo hacían eficaz el sistema, y en consecuencia también «económico». Pero no es así: satisfaciendo generosamente las necesidades de los amigos, los parientes, los vecinos, nuestro «hombre de bien» va hacia una doble bancarrota: en el plano económico, porque muy pronto se le acaba la sustancia,[12] y en el plano ético, es decir social, porque los beneficiados, lejos de sentir por el benefactor esa gratitud que sería lo indicado y devolverle el favor en caso de necesidad, se alejan de él («vuelven la cara fingiendo no verme siquiera»).[13]

Quien nos propone un modelo de compatibilidad entre la acción «económica» y los comportamientos «sociales» es también Jenofonte: es posible conservar el patrimonio, e incluso aumentarlo, respetando las normas éticas (*ek toû kaloû te kaì dikaíou*). Cuidadoso administrador de sus

[12] *Pluto*, v. 823: ταχέως ἐπέλιπεν τὰ χρήματα.

[13] Una experiencia, la del *khrestós* de Aristófanes, que Aristóteles pasaría a limpio en teoría, mostrando la convergencia entre el nivel «ético» y el «económico» de semejantes comportamientos: «Parece que los bienhechores quieren más a aquéllos a quienes han favorecido, que éstos a aquéllos, y este hecho se discute como contrario a la razón. La mayoría es de la opinión de que unos deben y a otros se les debe, y así como en los préstamos los deudores desean que sus acreedores dejen de existir, mientras que los que han hecho el préstamo se preocupan, incluso, por la salvación de sus deudores, así también los bienhechores quieren que los que han recibido su favor vivan para que puedan devolver el favor, pero éstos no tienen ningún interés en corresponder», Aristóteles, [*Ética nicomáquea*, 1167b16 y ss.]. Y León Battista Alberti, predicando a sus factores, contra «el gastar, es decir el volverse pobre»: «Si tú das poco, recibes odio; si mucho, no te rinde ningún premio... Y probarás que los señores deudores, para no darte premio, se pondrán a mal contigo, te harán sufrir... y siempre buscarán que acabes mal». *Opere volgari*, vol. I, Bari, 1960, p. 252.

propios bienes, el *homo œconomicus* de Jenofonte no por eso abdica de las obligaciones tradicionales como «honrar a los dioses con generosidad, ayudar a los amigos si lo necesitan y contribuir también a que la ciudad no carezca de galas por falta de dinero en lo que de mí dependa».[14] En la nueva situación denunciada—a comienzos del siglo IV—por el *Pluto* de Aristófanes hay, en cambio, quien se vuelve más desconfiado y orienta su propia conducta por reglas de acción que, si no son propiamente «económicas» en el sentido en que lo entendemos nosotros, al menos tienden a eludir, de una manera u otra, los tradicionales vínculos de las obligaciones sociales.

Una situación característica es la del enriquecimiento súbito (*Pluto*, v. 372 y ss.), que en una situación de economía estacionaria, con una tasa de desarrollo escasa, como era la ateniense, no podía darse más que como producto del robo (*keklophénai*), de la rapiña (*herpakénai*) o del impago de las deudas (*apesterekénai*). Cuando alguien se enriquece de improviso, así sea ganando a los dados, el problema más serio es el de hacer frente a la multitud de postulantes, sean parientes, amigos o vecinos, que se amontonan alrededor del afortunado: no hay quien no tenga algún mérito precedente que recordar (*ibid.*, v. 782 y ss.). Pero, habiéndose producido un cambio, las estrategias del nuevo rico tienen dos desenlaces posibles, ambos aberrantes con respecto a las formas tradicionales de solidaridad. El nuevo rico, si es un «avaro», o como mínimo un «ahorrador» (*pheidolós*), sepulta su dinero bajo tierra, y si viene un *khrestós*, un *phílos*, a pedirle una moneda, afirma que no le puede dar nada. Si es un derrochador, se gasta todo

[14] *Económico*, 7.15, 11.9.

con prostitutas y jugando a los dados (*pórnaisi kaì kýboisi*, vv. 237-244).

Tenemos, por lo tanto, dos comportamientos extremos y antitéticos de los «nuevos ricos»: atesoramiento o derroche; el dinero no se usa ni para inversiones «sociales» (prestar o donar a quien lo pida), ni para inversiones productivas (generadoras de beneficios). El propio Cremilo, que en el *Pluto* nos propone como alternativa el típico modelo griego de la «medianía» (*metriótes*), y por lo tanto del justo medio entre la avaricia y la prodigalidad, no es capaz de concebir ese esquema sino, desde el punto de vista del gasto, como una alternancia de momentos de avaricia (*pheídesthai*) y de prodigalidad (*analískein*: v. 247 y ss.). Y «gastar», como nos advierte Alberti, no es lo mismo que «invertir» («gastar, es decir, volverse pobre»).

La difusión de la riqueza (y de su correlato, la pobreza: Plutos / Penia), la penetración del circulante monetario en los intersticios del edificio social, no podía ocurrir, en la Atenas de los siglos v y iv, más que por los canales del circuito mercantil, ubicados en un «lugar» topográfico y político a la vez: el *agorá*, el mercado. Mercado que debe ser entendido, en clave sustancialista, a la vez como *lugar de mercado*, es decir, el «sitio específico donde un grupo de compradores y un grupo de vendedores se encuentran», y como espacio social donde opera, de forma más o menos visible, el *principio de mercado*, que implica que «los precios de los bienes estén determinados por las fuerzas de la demanda y de la oferta independientemente del lugar de la transacción».[15]

Bohannan y Dalton identifican, en relación con el mercado, tres tipos diferentes de sociedades: (1) sociedades

[15] Bohannan y Dalton, en Grendi, *op. cit.*, pp. 33 y ss., 40 y ss. (*ibid.*).

sin lugar de mercado, y donde el principio de mercado, si está presente, se limita a esporádicas transacciones casuales (sociedades etnológicas); (2) sociedades con lugar de mercado, pero con funcionamiento periférico del principio de mercado, donde los bienes de subsistencia no se adquieren en el lugar del mercado o según el principio de mercado, y donde la tierra y el trabajo no se intercambian según ese principio; (3) sociedades donde pueden existir lugares de mercado, pero donde el mercado como principio de intercambio es la fuente principal de los bienes de subsistencia para los compradores, y del rédito para los productores y vendedores. Los factores de la producción (tierra y trabajo) están sujetos al principio de mercado. El mecanismo de los precios funciona como medio de integración. Se trata de sociedades dominadas por el principio de mercado y por el mecanismo de los precios.[16]

No intentaremos aquí asignar a la sociedad ateniense a alguno de estos tres tipos (el propio carácter «complejo» de ésta, que señalamos al comienzo, lo desaconseja); no dejaremos sin embargo de señalar que Aristófanes nos da repetido testimonio de la determinación del precio de los bienes en el mercado de Atenas en relación con su disponibilidad, es decir sobre la base del mecanismo de la demanda y la oferta. Bastará recordar los vaivenes del precio de las sardinas y las anchoas (alimentos que estaban muy lejos de ser de lujo) en relación con la cantidad pescada, o del precio del trigo en Mégara o del queso en Beocia;[17] en este úl-

[16] *Ibid.*

[17] *Los acarnienses*, vv. 644-645 («desde que estalló la guerra, nunca he visto las sardinas venderse a precio más caro»); v. 758 y ss.; *Los caballeros*, v. 480 y ss. En *Los caballeros*, v. 662, se hace el voto de una hecatombe de mil cabras (¡!) a Ártemis Agrotera en caso de que el precio de las anchoas baje a 100 por óbolo.

timo caso se trata de la activación de un mercado «autorregulado» en situación de escasez debido a coyunturas excepcionales. Y es precisamente con esos mecanismos que los mercaderes de cereales maniobraban para colocar sus mercancías en las mejores condiciones.[18]

En el mercado de Atenas había, además, como se desprende de la burla de Aristófanes, quien manipulaba en beneficio propio los precios de los artículos; como Paflagón (es decir, Cleón), que en opinión de nuestro cómico habría provocado el derrumbe del precio del... *silfio*, una planta de efectos intestinales drásticos, con el objeto de que los heliastas, ingiriéndola sin medida, se asfixiasen después recíprocamente con las consiguientes emisiones flatulentas durante las sesiones del tribunal (*Los caballeros*, v. 896 y ss.).

Dejando de lado las invenciones burlescas, no cabe duda de que el *agorá* ateniense, al menos en el ámbito de la economía del centro urbano, no era un simple «lugar de mercado», en el sentido en que lo entiende la escuela sustancialista, sino el lugar en que funcionaba de manera más abierta aquel «principio de mercado» que, incluso por efecto de la relativa abundancia del circulante, iba infiltrándose en zonas cada vez más amplias de la sociedad. Que en Atenas había una percepción de ese progresivo «liberarse» de lo económico a través del intercambio mercantil lo demuestra el hecho de que, en el propio Aristófanes, esa esfera tiene su propio sitio en el cuadro de la estructura social y económica: eso aparece de la forma más evidente en la identificación de tres distintas categorías «productivas» (o más bien, que «sacan de qué vivir» de una activi-

[18] Jenofonte, *Económico*, 20.27-28; véase también la oración de Lisias, *Contra los mercaderes de cereales* (22).

dad), con el surgimiento de la clase de los *émporoi* al lado de las de los campesinos y los artesanos.[19]

Junto a esa óptica desprejuiciada, característica de las categorías de campesinos—o de metecos—que estaban en contacto más estrecho con el mundo de la producción y del intercambio, persiste otra óptica, típica de los estratos (en primer lugar los agricultores del Ática) que entendían el *agorà* exclusivamente como «lugar de mercado», en el que vendedores y compradores se encuentran para dar curso a sus transacciones, dirigidas a subvenir las necesidades primarias, de bienes y de instrumentos, de las empresas agrícolas que no están en condiciones de alcanzar la autosuficiencia.

De ahí la desconfianza y la hostilidad con que un campesino como Diceópolis ve los procesos de compraventa y también el lugar—identificado metonímicamente con la propia ciudad (*ásty*)—donde éstos se desarrollan, cuando el campo no conoce, o más bien no conocía hasta poco tiempo antes, la «compra», y nadie necesitaba ir a buscar al mercado el carbón de leña, el aceite o el vinagre, porque todo eso lo producía el campo mismo (*Acarnienses*, v. 33 y ss.). Pero la guerra y la urbanización forzada habían vuelto al campesino ático progresivamente dependiente de los mecanismos de intercambio y de mercado, incluso en lo que se refiere a los géneros de mera subsistencia.

Como escribe también Humphreys: «el intercambio de mercado, el dinero y el concepto de una esfera diferenciada de transacciones evaluadas en términos puramente económicos, los campesinos del Ática lo habían conocido

[19] *La paz*, v. 296 y ss.: γεωργοὶ κάμποροι καὶ τέκτονες, καὶ δημιουργοί; *Pluto*, v. 903 y ss. ...γεωργὸς εἶ ἀλλ' ἔμπορος ... τέχνην τιν' ἔμαθες.

sólo en los momentos en que dejaban la comunidad local para visitar el mercado de la ciudad. El desplazamiento hacia la ciudad significó la adopción permanente del comportamiento asociado con los mercaderes y el mercado».[20] Que «comprar» ya había llegado a ser el modo más obvio de adquisición puede desprenderse de expresiones «ingenuas», y por tanto más significativas, como la del esclavo de Trigeo que, sofocado por el hedor del estiércol que está obligado a manipular, se pregunta: «¿dónde podría encontrar para comprarme... una nariz sin agujeros?» (*La paz*, v. 21). Como ejemplo de la actitud opuesta podemos recordar al Blepiro de *Las Asambleístas* (v. 547 y ss.) que sólo consigue concebir el valor de las compensaciones de eclesiasta que no ha recibido (3 óbolos) en términos de bienes de subsistencia («hemos perdido un sextario de trigo»), atendiendo a la conversión inmediata del *misthós* en su equivalente en bienes de uso, saltando el paso monetario.

El mercado, entonces. Cuando Diceópolis, que sin embargo recuerda con nostalgia un pasado en el que—al menos para él—el mercado aún no existía, abre sin embargo como señal de paz una *agorá* privada, casi un mercado de barrio, al que de todos modos tienen libre acceso megarenses y tebanos, el tipo de intercambio que tiene lugar en ese mercado no son transacciones monetarias, compraventas, sino intercambios en especie: tantas cabezas de ajo y tantos puñados de sal contra tantas libras de tocino (o de panceta); tantos sicofantas contra tantas anguilas, etcétera (*Los acarnienses*, v. 719 y ss.). El mercadito de Diceópolis es un mercado sin mercaderes, donde no circula dinero y donde la forma de intercambio practicada es el trueque.

[20] *Op. cit.*, p. 294.

Como nos enseña Aristóteles, el trueque es una forma de intercambio, «según natura», distinto de la crematística y todavía en uso entre diversos pueblos bárbaros. Consiste en el intercambio de bienes útiles (o necesarios) por bienes útiles; por ejemplo, vino por trigo; «y no se va más allá de eso» (*Política*, 1257a23 y ss.). Y es precisamente la esfera de las provisiones alimenticias la que en las sociedades tradicionales se mantiene ajena a los intercambios monetarios. Sahlins señala que, entre los pueblos que poseen monedas primitivas (por ejemplo los *salish*), «los bienes-moneda funcionan como equivalentes más o menos generales, pero no se intercambian por alimentos... Los productos alimenticios están protegidos contra las transacciones monetarias y con frecuencia los alimentos se acopian en común, pero rara vez se venden. El alimento tiene demasiado valor social—fundamentalmente porque tiene demasiado valor de uso—para tener valor de cambio».[21]

En *Los acarnienses* tenemos una analogía de los «mercados periféricos» de los que hablan Bohannan y Dalton, donde «el intercambio en el lugar de mercado puede ocurrir sin dinero».[22] Sin dinero, pero también, agrega Aristófanes, sin apreciaciones de valor: el mercadito de Diceópolis no activa un intercambio de valores tendencialmente equivalentes, sino un intercambio de bienes cualitativamente diferentes, y medidos sólo en relación con la necesidad o el disfrute del comprador.

Sin embargo, sería ilusoria la tentativa de detener las agujas del reloj, o la sombra del *gnomon*, en la hora—en el tiempo—de Diceópolis. La nostalgia del trueque, la evocación llorosa de los intercambios premercantiles, son ya en

[21] En Grendi, *op. cit.*, p. 132. [22] *Ibid.*, p. 47.

la Atenas de Aristófanes posiciones de retaguardia.[23] No se detiene la sombra del sol y el avance del tiempo, igual que no se detiene la sombra... de la luna, que acompaña inexorable la expansión de la economía del beneficio monetario, del préstamo a interés, de la usura y de la pignoración. De la luna, porque es la luna nueva, o más bien ambiguamente «vieja y nueva» (*héne kaì néa*), la que marca ese tiempo de mercaderes y usureros, un tiempo convencional y a la vez rígido e ineluctable, muy distinto del dúctil tiempo estacional del agricultor...[24] Cuando llega a Atenas a casarse con la hija de Mégacles, boda que significa caballos, refinamientos, lascivias, pero también préstamos, intereses, vencimientos, «oficiales judiciales», Estrepsíades «descubre la luna», una luna astuta, maligna, la que hace su aparición en el cielo en el día «más temido, más odioso, más detestado» (*Las nubes*, v. 1133), que para exorcizarla habría que bajarla del cielo como hacen las magas de Tracia y enterrarla en alguna parte, y que nadie volviera a encontrarla jamás.

«¿Intereses? ¿Y qué clase de animal es ése?», pregunta Estrepsíades, y el usurero replica: «Y qué otra sino que cada mes, cada día, a medida que el tiempo corre, el dinero se vuelve siempre más, más...» (*ibid.*, v. 1286 y ss.). «(Re)descubriendo» la economía un siglo más tarde, Aristófanes identificará el impulso a enriquecerse sin límites (*ápeiros ploûtos*) como propio de la crematística monetaria, que, como sabe-

[23] Según Polanyi, *EPAM*, p. 103, el *agorá* ateniense marcó un momento de precoz desarrollo mercantil; «precedió más de dos siglos la formación de cualquier otro mercado en el Egeo del que pueda decirse que incorporase un verdadero mecanismo de mercado».

[24] Para esta variedad de tiempos diferentes véase J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo dei mercanti*, trad. italiana, Turín, 1979 [1.ª ed. 1960], pp. 3-23; O. Longo, «Riflessioni sul tempo», en *Orpheus*, 14, 1993, pp. 238-254.

mos, es «contra natura»: «todos los que practican la crematística miran a acrecentar al infinito (*eis ápeiron*) el dinero, y su vida transcurre en la convicción de que se debe incrementar al infinito el capital monetario» (*Política*, 1257b23 y ss.).[25]

Antes de Aristóteles (y de Platón) ya había hecho el descubrimiento, en el umbral del siglo IV, el Cremilo de *Pluto* (v. 192 y ss.): «mientras que de ti [el dinero], nadie quedó jamás saciado, porque si uno coge trece talentos, desea mucho más coger dieciséis; y si consigue esto, quiere cuarenta y dice que si no, no le merece la pena vivir». Se notará que esa ilimitación de los deseos (o de las necesidades, por muy «no naturales» que sean) se expresa en valores monetarios (talentos) y numéricos (13... 16... 40...).

¿Qué se puede contraponer a esa ley del crecimiento ilimitado, de la reproducción monetaria ampliada *ad infinitum*, sino un principio de equilibrio estacionario, que, extrapolado de las leyes del universo físico, el neo-*meteorológos* Estrepsíades extiende al universo económico? Todos los ríos fluyen hacia el mar, y llevan al mar siempre nueva agua; imaginad que el mar es el capital (*tà arkhaîa*), y los ríos, con sus afluentes, los intereses simples y compuestos (los *tókoi* y los *tókoi tókōn*: *Las nubes*, v. 1156). Y bien: por más tiempo que transcurra, por más lunas «viejas y nuevas» que surjan en el horizonte, por más agua que pase bajo los puentes de todos esos ríos ¿acaso al final la cantidad total de agua contenida en el mar habrá aumentado? No lo cree-

[25] Según Platón (*Leyes*, 918d), la mayoría de los hombres tiene deseos, o necesidades, ilimitados (*ametrōs deîtai*), y aun cuando puede obtener ganancias moderadas, está poseído por un deseo insaciable de ganancia (*apléstōs kerdaínein*); de ahí la mala reputación de que gozan los mercaderes. El *agathós* en cambio, cuando se ofrece la posibilidad de realizar grandes ganancias, antepone al «mucho» el «moderado» (*métrion*).

mos nosotros (que sabemos que las variaciones del nivel del mar están en todo caso en relación con la extensión de los casquetes polares), pero tampoco lo cree el acreedor, que, apremiado por las argumentaciones de Estrepsíades, tiene que admitir que al final el mar es «cuantitativamente igual» (*íse*) a lo que era al principio, y que no sería «justo» (*díkaion*) que se hubiera vuelto más grande (v. 1289 y ss.).

Es, de esta manera, un principio homeostático, de inmovilidad cuantitativa, o bien de *isonomía* física, el que regula el devenir del mundo sublunar; con ese principio universal, cósmico, que se expresa en la «justicia del mar», contrasta el aumento (infinito o no) del capital al que tiende el *khrematistés*: «¿el mar no aumenta sus aguas, y tú en cambio buscas aumentar tu dinero?». La argumentación de Estrepsíades, que transfiere a los hechos económicos los principios que rigen el universo físico, como buen discípulo precisamente de los *meteorosophistaí*, oculta bajo su innegable capciosidad una verdad que está lejos de ser insignificante. ¿Qué otra cosa nos repetirá Aristóteles, sino que la crematística, es decir, la búsqueda de beneficios siempre crecientes, está «contra el orden de la naturaleza»?

Sin embargo aquí—y justamente en relación con aquella contradicción que más arriba proponíamos utilizar como categoría de análisis—nos encontramos con una realidad muy diferente, de la que el propio Platón muestra haber tomado conciencia de manera realista.

Ésta es una causa de que una ciudad no quiera esforzarse ni por ésta ni por ninguna otra institución bella y buena, sino que, a causa de la insaciabilidad de oro y plata, todo hombre esté dispuesto a insistir en todo tipo de profesión y medios, tanto si son honrados como si son deshonestos, si va a ser rico.[26]

[26] *Leyes*, 831.

En el sistema de la ciudad está, pues, activo y operante un incentivo económico, el deseo de una ganancia siempre creciente, que funciona como elemento impulsor de los procesos productivos y adquisitivos; ese componente ocupa un área en la que ya no entran en juego los juicios de valor, que en el pasaje de Platón se expresan mediante el tradicional binomio *kalŏn kagathŏn*.

Ese funcionamiento «económico» de los mecanismos sociales, esa orientación de toda actividad hacia el lucro, ya había sido teorizada de forma impecable, bajo el doble perfil de la «necesidad», o «escasez» (*penía*), y del «bienestar económico» (*ploûtos*), en el *Pluto* de Aristófanes. Guardando las debidas distancias, y respetando la especificidad histórica de las dos situaciones, observaremos que, cuando Ricardo conjugaba los motivos del hambre y el lucro con el de la ganancia en cuanto incentivo general que determina la acción humana, se movía en un orden de ideas que no estaba demasiado lejos del de *Pluto*, salvo porque el economista inglés identificaba dos sujetos sociales diferentes y dos móviles distintos: para los trabajadores, el temor a la falta de alimento, para los poseedores de capital la esperanza de ganancias, cosa que obviamente no podía tener lugar en Aristófanes.[27]

En *Pluto*, la estimulación generalizada a obrar económicamente es vista desde una perspectiva doble, justamente la de Penia, la pobreza, la necesidad, quizás incluso el hambre,[28] y la de Plutos. En el primer caso, Penia funcio-

[27] Véase Polanyi, *EPAM*, p. 79: «en el "sistema de mercado", el funcionamiento del mecanismo económico no requiere otras fuerzas motrices que el temor a la indigencia y el deseo de una ganancia legítima».

[28] Si es que existe una conexión etimológica entre πενία, 'pobreza' y πεῖνα, 'hambre', eventualmente justificable a través del paso fonético πεν-η-α > πεῖνα, siempre que los hablantes hayan percibido esa conexión.

na como causa motriz de los procesos productivos y más en general económicos: es la privación, la necesidad, lo que estimula a hacer. Pero como todo hacer humano está orientado a la consecución de algún fin; específico del mecanismo que estamos describiendo es que, en asociación con la causa motriz, que es justamente Penia, opera también esa causa final representada por Plutos.[29] (En una economía capitalista, Plutos—al menos del lado del capital—funciona como causa motriz y como causa final a la vez). Entre los dos polos del sistema hay una integración recíproca —ninguno puede subsistir en ausencia del otro—y tendencia a coincidir, al menos en los efectos. El carácter de insaciabilidad de la adquisición no es sino la expresión del carácter ilimitado de los deseos y las necesidades.

Pero la solución ventilada en *Pluto* va también en otra dirección: la de una distribución igual de la riqueza entre todos los ciudadanos «honestos» (los *khrestoí*, que es como decir los *kaloì kagathoí* de que hablaba Platón). Tenemos pues una reinserción de lo económico en lo social, un subordinar los mecanismos económicos a los valores éticos (al menos en lo que a distribución de la riqueza respecta).

Análogo parece en sustancia el «modelo persa» que describe Jenofonte en el *Económico* (14.7): «las [leyes] del rey no sólo castigan a los infractores, sino que ayudan a los justos, de tal suerte que al ver que los justos se hacen más ricos que los injustos, muchos, a pesar de su pasión por el lucro, se mantienen con todo empeño en no cometer injus-

[29] *Pluto*, v. 160 y ss.: todas las *tékhnai* y todos los *sophísmata* se excogitan con miras a Plutos: sigue una lista de *tékhnai* (guarnicionero, herrero, carpintero, orfebre, lavandero, curtidor) y de actividades mercantiles, políticas, militares, embaucadoras, etcétera.

ticias» (*op. cit.*, p. 268). En este caso tenemos una «socialización» de los impulsos económicos controlada y regulada desde lo alto para hacerlos compatibles con la esfera de los valores: no ya en la dimensión utópica de *Pluto*, sino en el marco de una visión, si puede decirse así, «etnográfica» (y por lo tanto también, en cierto modo, utópica).[30]

La utopía del *Pluto*, utopía típicamente no económica, comporta sin embargo un grave riesgo: el de suprimir, con la supresión de la necesidad y por consiguiente del deseo de ganancia, cualquier incentivo a la producción de los bienes materiales en cuya disponibilidad ilimitada consistiría justamente la riqueza. Una riqueza universal e igualmente distribuida entre todos se anularía a sí misma, como el oro de Midas. Para disponer así sea solamente de los bienes de primera necesidad, en una situación de bienestar universalmente difundido y garantizado, cada uno tendría que buscárselos, o más bien producirlos por sí mismo, con la regresión a una autosuficiencia que sólo se puede alcanzar a través de la producción propia. Dicho de otro modo: el dinero, el circulante monetario, sólo puede comprar bienes que ya existen, y que para existir tienen que haber sido producidos por un trabajo.

Sin embargo esa dificultad se supera fácilmente: en

[30] Más desencantado es el análisis de Platón en las *Leyes* (743a-c): mientras el *agathós* regula su acción según normas ético-sociales, no «económicas», «rico» (*ploúsios*) es quien recauda, ya sea honesta o deshonestamente, y no gasta para fines nobles ni innobles. De esa manera los ingresos (*ktêsis*) del «rico» vienen a ser el doble de los del «honesto» (o *agathós*), y sus egresos la mitad. Una riqueza fuera de lo común es por lo tanto incompatible con la calidad de *agathós*, y éste ocupará una posición intermedia entre riqueza y pobreza. En compensación, el rico deshonesto renuncia también a las connotaciones de liberalidad que son propias del *agathós*.

efecto, felizmente existen los esclavos (véase *Las Asambleístas*, v. 651), que estando excluidos *a priori*, en cuanto que no libres, de esa distribución universal de la riqueza, se harán cargo por entero de las actividades de trabajo y producción al servicio de los libres y ricos, sin poder enriquecerse a su vez. La utopía de Aristófanes sólo se puede sostener a condición de mantener intactas, o más bien de llevar a la máxima extensión posible, las relaciones de producción esclavistas.

Toda la dificultad reside en el hecho de que el dinero, la riqueza entendida como mera disponibilidad monetaria, no es sino un medio de intercambio o de pago y la medida del valor; o si se prefiere, como prefiere Platón, es el instrumento que sirve para establecer la equivalencia entre bienes diversos («la moneda—escribirá el abate Galiani—es una medida común para conocer el precio de cada cosa»). En sí y por sí, el dinero no es, aún, riqueza.

Como argumenta Aristóteles, reduciendo la riqueza a la «cantidad de numerario» (*nomísmatos plêthos*) no se hace otra cosa que poner en evidencia su carácter convencional, no natural.

> Sin embargo, otras veces hay la opinión de que el dinero es algo insignificante y completamente convencional, y nada por naturaleza, ... y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario ... Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre.[31]

Y decidme vosotros, concluye Aristóteles, si se puede llamar riqueza a esa que, quien la tenga en abundancia, terminará, justamente como Midas, por morirse de hambre.

[31] *Política*, 1257b.

Destacaremos, para concluir, que lo que nos muestra el escenario de Aristófanes no es ya el funcionamiento de los mecanismos del intercambio, o de las formas de la reciprocidad en la sociedad ateniense, sino mucho más sus disfunciones, en una óptica por lo demás corrosiva y deformante, típica del teatro cómico. La reciprocidad ya no funciona, erosionada por el surgimiento de lo económico, la redistribución entre los ciudadanos de las ganancias (los tributos) obtenidas por la ciudad resulta falaz, mistificadora, en vista del monto de los sobornos que perciben los políticos, como despiadadamente muestra la rápida contabilización del «balance» de Atenas trazada por Bdelicleón;[32] la economía, ya separada de la sociedad, termina avasallada por la política.

La institución teatral, cómica, permite en su desinhibida irreverencia un «análisis económico» desmitificador y no menos eficaz que el de los teóricos mismos de la economía, de Jenofonte a Aristóteles; análisis que, además, se comunica directamente, de la forma más accesible, a los ciudadanos-espectadores, ellos mismos objeto, más aún que sujeto, de esos perversos procesos.

[32] *Las avispas*, v. 656 y ss.; véase *Los caballeros*, v. 717 y ss., e *infra*, p. 216.

X

LA ECONOMÍA GRIEGA: ¿MUNDO DEL MÁS O MENOS O UNIVERSO DE LA PRECISIÓN?

> La meticulosidad excesiva es propia de los hombres mezquinos.
>
> ARISTÓTELES

Si proponemos aquí la utilización de las dos categorías que A. Koyré coloca en el título de uno de sus ensayos más conocidos,[1] es con la convicción de que «más o menos» y «precisión» pueden funcionar como parámetros de referencia para un análisis de la economía griega, entendida no en sentido general, sino como un universo de actitudes mentales, reglas de acción, principios ideológicos que informan el comportamiento económico. Es efectivamente cierto, como nos ha enseñado la crítica de la economía política, que la ideología se organiza sobre la base de las relaciones de producción reales, pero no es menos cierto que las propias relaciones de producción, y más en general la organización social, son reforzados y perpetuados por los sistemas ideológicos.

El objeto específico de nuestra indagación quiere ser aquí, como es compatible con la información de que disponemos, la valoración de beneficios y costos, ingresos y egresos, en el marco de las unidades económicas singulares, ya se trate de la empresa manejada por una familia (*oîkos*) o de la administración de la ciudad-estado (*pólis*). La pregunta que nos planteamos es la siguiente: en la ges-

[1] A. Koyré, «Du monde de l'à-peu-près à l'Univers de la précision», en *Critique*, Año III, t. 4, 1948, n.° 28, pp. 806-823.

tión del patrimonio, de las ganancias y los gastos del *oîkos* y de la *pólis*, ¿en qué medida estaban activos mecanismos e instrumentos de evaluación y de registro económico capaces de permitir, si no una apreciación preventiva de los eventuales resultados, al menos un balance más o menos aproximado de las entradas y las salidas, de los beneficios y las pérdidas?[2]

Hasta hoy el problema ha sido considerado principalmente desde el punto de vista de la contabilidad económica propiamente dicha. Aún no ha sido superado el estudio dedicado al tema por De Ste. Croix, que constituía el primer capítulo, consagrado al mundo griego y romano, de una historia general de la contabilidad.[3] Un reciente reexamen del ensayo de De Ste. Croix por Macve ha vuelto a confirmar en sustancia, con leves ajustes, las conclusiones a las que había llegado el historiador oxoniense.[4] Conclusiones sustancialmente negativas, al menos mientras se busquen en el mundo griego y romano esas formas de «racionalidad económica» en ausencia de las cuales, según las teorías de la moderna economía política, no podría desarrollarse ningún sistema eficiente de gestión y contabilidad de empresa.

[2] En cuanto a la *polis* observaba ya A. Boeckh, *Die Staatshaushaltung der Athener*, Berlín, 1850, p. 253: «la primera exigencia de una administración financiera ordenada es una previsión correcta de los egresos y los ingresos»; que tales previsiones se preparasen regularmente en las ciudades griegas es algo que Boeckh tenía razones para dudar.

[3] G. E. M. De Ste. Croix, «Greek and Roman Accounting», en A. C. Littleton, B. S. Yamey (eds.), *Studies in the History of Accounting*, Londres, 1956, pp. 17-74.

[4] R. C. Macve, «Some Glosses on "Greek and Roman Accounting"», en *Atti del IV Congresso internazionale di storia della ragioneria (Pisa, 1984)*, Pisa, 1985, pp. 410-431.

La tesis fundamental de De Ste. Croix es que la economía antigua no estaba en condiciones de realizar determinadas formas de actividad puesto que carecía de técnicas de cómputo adecuadas.[5] Pero esa tesis podría fácilmente invertirse: de hecho, la economía antigua desarrolló, en nuestra opinión, las técnicas contables adecuadas a sus propias necesidades, que eran muy distintas de las de la economía capitalista, o incluso simplemente mercantil. Con razón objetaba Macve[6] que, dados los severos condicionamientos materiales en que tenía que trabajar la economía antigua, muy escasa habría sido la utilidad de una evaluación de costos y beneficios dirigida a orientar la elección entre alternativas que en realidad no existían.

El insertar, como en este caso, la economía greco-romana en una «historia general de la contabilidad» conlleva, de todos modos, algunos riesgos, y puede crear perspectivas falsas, induciendo a buscar en el mundo antiguo fenómenos mucho más recientes, o que en él tienen escasa relevancia, dejando en cambio pasar inobservados hechos de importancia mucho mayor. Cada sistema económico elabora las formas de control contable adecuadas a sus necesidades, que en el caso del mundo griego ciertamente no son comparables con las del moderno capitalismo industrial, y tampoco, como ya hemos dicho, con las de la economía mercantil de las ciudades medievales. Dado lo anterior, no

[5] En este sentido se pronunciaba ya G. Mickwitz («Economic Rationalism in Graeco-Roman Agriculture», en *English Historical Review*, 52, 1937, pp. 577-589), que se ocupaba sobre todo de Catón, Varrón y Columela. Sorprende en ese estudio la afirmación, que inesperadamente hace suya De Ste. Croix, art. cit., p. 28, de que «la misma distinción entre capital y renta nunca fue comprendida por completo en la Antigüedad».

[6] Art. cit., p. 425.

tiene mucho sentido preguntarse, por ejemplo—como sin embargo se ha hecho—si el mundo antiguo conoció o no la contabilidad por partida doble.[7]

No es preciso decir que, en la medida en que las necesidades lo requerían, incluso una economía poco desarrollada como la griega estaba en condiciones de elaborar normas generales y principios de evaluación de los ingresos y los egresos adecuadas tanto a las necesidades concretas como a las normas sociales a las que los propios hechos «económicos» no podían no uniformizarse. No sorprenderá por lo tanto ver enunciado en el *Económico* seudoaristotélico, de manera límpida y concisa, el principio fundamental de cualquier buena administración, tanto pública como privada, que «los gastos nunca deben ser superiores a las entradas».[8]

Un sector de la economía antigua en el que el cálculo del debe y del haber, de las ganancias y las pérdidas, era impuesto por las cosas, es el del préstamo usurero, lugar de elección del recurso a la contabilidad, o más bien a una contabilidad escrita (existe también una contabilidad «oral»,

[7] Se llama contabilidad por partida doble a un sistema contable en el cual cada transacción, tanto entradas como salidas, da lugar a dos registros, uno en débito y otro en crédito, en páginas yuxtapuestas de un libro maestro. Este tipo de contabilidad fue empleado por primera vez por los mercaderes florentinos Rinieri Fini para las ferias de la Champagne en los años 1296-1305, y más tarde (1340) en Génova, en los libros de contabilidad de los Massari. Eso no impidió a un historiador de la economía antigua como Heichelheim postular, para el mundo griego, «un "sistema de partida doble" para las operaciones relacionadas con los depósitos vinculados en las "cámaras blindadas" de los santuarios o de los bancos». F. M. Heichelheim, *Storia economica del mondo antico*, trad. italiana, Bari, 1972 [1.ª ed. 1964], p. 565.

[8] [Aristóteles], *Económico*, 1345a15: τὰ ἀναλώματα μὴ μεῖζω τῶν προσόδων γίνεσθαι.

mnemónica) con sus propios registros y diarios. El Estrepsíades de *Las nubes* de Aristófanes, insomne por las deudas contraídas para hacer frente a los gastos de su hijo, ordena al esclavo que le traiga, para examinarlo a la débil luz de una lámpara... apagada, el «libro de las cuentas» (*grammateîon*) en el que ha ido registrando una a una las deudas contraídas con los usureros (12 minas a Pasia, 3 minas a Aminia...) para evaluar el monto del capital que ha tomado en préstamo y calcular los intereses.[9] Pero hay además otra contabilidad que aflige a Estrepsíades, y es el *count down* temporal, la aproximación de las fechas de vencimiento: «Cinco, cuatro, tres, dos...», y después llega el día del vencimiento, el nefasto primer día del mes. Aquí tenemos quizás *in nuce* los elementos de una valoración económica del tiempo, que será una de las líneas de fuerza del desarrollo mercantil de Europa en la Edad Media tardía y en el Renacimiento.[10]

No hace falta decir que, si quien toma en préstamo vigila atentamente su propio debe, no hace menos, para el haber, quien presta el dinero. Una espléndida página de Plutarco retrata las torpezas de la usura, describiendo en parte las tribulaciones de los deudores que no consiguen salir del pantano de transcripciones (*metagraphaí*) y transferencias de deudas, en que los intereses se agregan a los intereses como fango al fango; en la orilla opuesta vemos a los

[9] Aristófanes, *Las nubes.*, v. 19 y ss. (ἵνα ... λογίσωμαι τοὺς τόκους). ¿Estaría nuestro héroe en condiciones de llevar a cabo ese cálculo correctamente? Aristófanes no da respuesta a nuestra curiosidad, probablemente por una opción «poética»; pero probablemente no estaremos lejos de la verdad si suponemos que un paleto como Estrepsíades no habría sido capaz de hacer semejante cálculo.

[10] Véase J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, trad. italiana, Turín, 1977 [1.ª ed. 1976], pp. 3-37.

acreedores que en sus diarios contables (*ephemerídes*) van anotando puntualmente, a su libre arbitrio, lo que les da la gana, manipulando cifras y fechas...[11]

La esfera del préstamo a interés es, pues, en el mundo griego, aquélla en que parece más necesario llevar una contabilidad exacta, tanto en lo que respecta al capital como para los intereses (*tókoi*): es éste uno de los casos en que, como decíamos, la actividad económica produce espontáneamente los instrumentos de cálculo necesarios, por elementales que sean. Sin un sistema de registro, la usura (*daneismós*) sería impracticable.

En el ámbito de un discurso general de condena de la práctica de la usura, en que los usureros (*tokistaí*)—y debemos pensar en particular en los que prestan a corto plazo y con elevadas tasas de interés—[12] son equiparados a los ladrones, rufianes, bandidos y «basura similar», Aristóteles evidencia cómo la usura menuda (*obolostatiké*) es la esfera en que más atento y estricto es el cálculo, tanto de los intereses como de todo lo demás.[13] Es el propio mecanismo del préstamo usurero, con los intereses, los vencimientos, las tasas ligadas a su vez a los plazos del préstamo, y además con porcentajes, fracciones, etcétera, lo que impone el recurso a técnicas de cálculo de cierta complejidad.[14]

[11] Plutarco, *Obras morales*, 829D-831A.

[12] τοκισταὶ κατὰ μικρὰ καὶ ἐπὶ πολλῷ. *Ética a Nicómaco*, 1121b34.

[13] *Política*, 1285b2 y ss. En rigor, la ὀβολοστατική debería ser la usura «en pequeño», y «pequeño usurero» el ὀβολοστάτης de Aristófanes, *Las nubes*, v. 1155. Sin embargo, en ambos casos parece prevalecer una acepción más genérica, simplemente 'usurero'. Con todo, la operación de «pesar los óbolos» (donde los óbolos son los intereses) implicada en la expresión remite a una forma de préstamo menudo, en que los intereses se cobraban mes a mes, como ocurre justamente en *Las nubes*.

[14] Véase Boeckh, *op. cit.*, p. 156 y ss.

La usura, con el cálculo que ésta desarrolla, es para Aristóteles, sin embargo, un mecanismo enloquecido que gira en espiral sobre sí mismo, en el que del dinero «nace» más dinero: los intereses, llamados justamente *tà tiktómena*.[15]

Pero que el cálculo, o—donde exista—una verdadera «ciencia del cálculo» (*logistiké*), tenga por finalidad usos semejantes, es una hipótesis que la ideología aristocrática oficial, de la que vemos a Platón como espontáneo portavoz, rechaza decididamente: es verdad que de hecho existe una *logistiké* practicada por mercaderes y revendedores en sus compras y ventas, y el propio hombre «oligárquico», que sólo piensa en enriquecerse, no verá en el cálculo (*logízesthai*) otra cosa que el instrumento para hacer que sus riquezas aumenten;[16] pero, obviamente, no es ésa la «ciencia del cálculo» que el filósofo anhela. El cálculo platónico, muy lejos de desplegarse en el campo económico, debe conducir a quien lo practica, a través de la contemplación del intelecto, a captar, en su esencia, la naturaleza de los números.

[15] Otro momento «fuerte» de la aplicación del cálculo, que en este caso debe ser entendido como control de pesos, medidas, acuñaciones y similares, está presente en las actividades de cambio de monedas, dado el diferente estándar metálico y las diferentes unidades de peso utilizados en las amonedaciones de las ciudades griegas. Las operaciones de cambio entre los principales tipos de moneda se facilitaban mediante las relaciones convencionalmente establecidas entre los distintos sistemas: en el sistema de Egina, la moneda de 4 óbolos (4,5 g) se consideraba equivalente al dracma ático (4,36 g), el dracma corintio correspondía a la moneda ática de 4 óbolos, etcétera. (J. Toutain, *L'economia antica*, trad. italiana, Milán, 1968 [1.ª ed. 1927], p. 97).Pero no cabe duda de que, más en general, el recurso al medio monetario promovió y potenció la afirmación de las técnicas de cómputo apropiadas: es a partir de la «mesa» (*trápeza*) del cambista (*argyramoibós*) cuando se desarrolla y se difunde en Grecia la actividad «bancaria».

[16] *La República*, 525b, 553d.

A análogas consideraciones conduce el examen de cómo el pensamiento griego—en este caso la reflexión aristotélica—formalizó el concepto de precisión (*akríbeia*), distinguiendo justamente entre una dimensión «pura» y otra «aplicada» del mismo. En la esfera de las ciencias teóricas, el concepto de *akríbeia* subraya la tendencia a avanzar desde lo múltiple y concreto hacia lo simple y abstracto, creando una distancia cada vez mayor entre estas dos instancias; por lo tanto, las «ciencias exactas» (*akribésterai tôn epistemôn*) son las que tratan de los entes primeros, y también las que requieren un número menor de elementos (en este sentido, la aritmética es más «exacta» que la geometría).[17] Privilegiada es, sin duda, esa *akríbeia* que se aplica, platónicamente, a las entidades abstractas antes que a los entes concretos, materiales:

> Es menester ... no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación. En efecto, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto: el uno en la medida en que es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues es contemplador de la verdad.[18]

En las páginas precedentes hemos prestado atención a la forma escrita de los registros contables, en concreto en la práctica de la usura. Pero no hay duda de que el registro escrito constituye también, más en general, el prerrequisito de una efectiva contabilidad económica también en sociedades de desarrollo «débil». Para la mercancía, L. B. Alberti afirma-

[17] Aristóteles, *Metafísica*, 982a25 y ss., véase también *Analíticos segundos*, 87a31 y ss.

[18] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, v. 1098a26 y ss.

ba que corresponde «al mercader tener siempre las manos manchadas de tinta ... escribir siempre cada cosa, cada contrato, cada entrada y salida de la tienda, y así revisando todo con frecuencia tener casi siempre la pluma en la mano».[19]

Sin embargo, no se debe subestimar la importancia que, en el mundo antiguo, tuvo el recurso a una contabilidad no escrita, mental o mnemónica, especialmente en la esfera del *oîkos*, pese a que esa contabilidad, por su misma naturaleza, casi no ha dejado rastro de su presencia. Que las verdaderas prácticas contables, con presencia de un registro constante de ingresos y egresos, están ligadas a la escritura, es un dato indiscutible que ha dejado huellas significativas en la propia terminología contable.[20] Pero eso no puede significar que en situaciones de analfabetismo, o de subalfabetismo, no existieran instrumentos para contar, y calcular el beneficio propio y el detrimento ajeno... Incluso un balance como el del imperio ateniense en la segunda mitad del siglo v podía, al menos en la comedia (que por lo demás, de alguna manera, era un espejo de la realidad cotidiana) calcularse sobre los diez dedos, incluso con el auxilio de unos cuantos guijarros, y ciertamente no porque fuera un balance insignificante. Pero, si no se hacía así, los ciudadanos que asistían a la asamblea, y que votaban ese balance, habrían debido saber todos leer, escribir y hacer cuentas. Es así que en *Las avispas* (v. 656 y ss.) vemos a Bdelicleón habérselas, por instrucciones de su hijo, con la lista de los ingresos del imperio:

[19] L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, en *Opere volgari*, ed. de C. Grayson, vol. I, Bari, 1960, p. 205.

[20] Esto vale en particular para la actividad «bancaria», donde eran de uso corriente términos relacionados con la escritura, como τραπεζιτικὰ γράμματα, διαγραφή, διαγράφειν, παραγράφειν, etcétera; véase Bogaert, *op. cit.*, pp. 50-52.

Calcula a ojo, no con los guijarros sino contando con los dedos (*apò kheiròs*), a cuánto ascienden en total los tributos que nos pagan las ciudades aliadas; agrégale aparte los impuestos, los porcentajes, los derechos de pritanía, las minas, los mercados, los puertos, los salares, las ventas en remate: el total nos da aproximadamente (*engýs*) dos mil talentos.

Se trata por cierto de un cálculo a ojo, aproximado, pero no por eso menos eficaz y, de todos modos, tal que cualquier ciudadano ateniense, letrado o no, habría podido entenderlo con facilidad.

Ciertamente, la esfera en que la contabilidad escrita era más necesaria, si no imprescindible, era la de la administración pública. De acuerdo con Platón, las autoridades encargadas de ello deben intervenir, llevando una contabilidad escrita, ya al nivel de los intercambios mercantiles, como parte del control que la polis ejerce sobre las ganancias de los mercaderes. Platón recomienda que los custodios de la ley «examinen cuales serán los ingresos y gastos que pueden proporcionar al comerciante un lucro moderado, y fijen por escrito (*grápsantes*) la proporción de ingresos (*lêmma*) y gastos resultantes (*análoma*)».[21]

Otro momento «contable» es el de la recaudación fiscal: los miembros de las tribus remiten por escrito (*en grámmasin*) las cuentas de las ganancias anuales de cada uno de sus ciudadanos a fin de que el erario pueda elegir la forma más adecuada de tributación.[22] Esta especie de «declaración de renta» *a parte fisci* adquiere, con la escritura, no sólo la indispensable precisión y atendibilidad, sino también un valor oficial, vinculante, que una mera comunicación oral no tendría.

[21] *Leyes*, 920c. [22] *Ibid.*, 955d-e.

Y si, dentro de ciertos límites, el ciudadano particular —especialmente si se dedica a actividades productivas antes que de intercambio—podía eximirse de llevar una contabilidad que fuese más allá de un cálculo mnemónico aproximado del debe y del haber, tal cosa se iba haciendo cada vez menos practicable a medida que se avanza desde la esfera del *oîkos*, de la «empresa» familiar, en dirección a la estructura mucho más compleja constituida por la *polis* y su administración.[23] Para lo referente al ciudadano particular probablemente habría que suscribir lo que afirma De Ste. Croix: «parece altamente improbable que el ciudadano común griego haya sentido la necesidad de tener registros corrientes»; sólo operadores especiales como los «banqueros» habrán llevado cuentas detalladas de sus actividades.[24]

Es el objetivo mismo de una contabilidad compleja, como la que podríamos postular hoy, lo que faltaba en el mundo antiguo: «todo el objetivo de la contabilidad antigua —escribe De Ste. Croix—no era medir la tasa de benefi-

[23] Véase Boeckht, *op. cit.*, p. 226 y ss., que alude al enorme trabajo de registro y control escrito que desarrollaban tesoreros, secretarios, copistas (ταμίαι, γραμματεῖς, ἀντιγραφεὺς τῆς διοικήσεως, etcétera) dedicados a la administración de la ciudad. En la Europa medieval, «ya a fines del siglo XII encontramos los primeros rastros de una oficina de contabilidad municipal, así como también un órgano financiero de revisión de las cuentas, pese a que las primeras rendiciones de cuentas propiamente dichas aparecen a partir del siglo siguiente» (H. Pirenne, en VV. AA., *Storia del mondo medievale*, trad. italiana, Milán, 1980 [1.ª ed. 1929], vol. V, p. 950).

[24] De Ste. Croix, art. cit., p. 27 y ss. Según Bogaert, *op. cit.*, pp. 378-380, el *trapezítes* llevaba un registro general de las entradas y las salidas en forma de diario: no sabemos si en una o en dos columnas, pero parece probable que las cifras registradas en el debe y en el haber se sucediesen en la misma columna (así ya De Ste. Croix, *ibid.*).

cios y de pérdidas, sino llevar registros adecuados de las entradas y las salidas, tanto en dinero como en especie».[25]

Cuando se trata del «Estado», y especialmente de «Estados» como la *pólis* democrática, el registro y la verificación de las entradas y las salidas parecen responder sobre todo a la intención de asegurar a la ciudad, a través de los diversos mecanismos de control (especialmente al término del mandato), la honestidad de sus administradores; esos controles estaban confiados a magistrados especialmente designados para ello, como los revisores de cuentas (*logistaí*), los verificadores (*eúthynoi*), los controladores (*exetastaí*), ante los cuales quien hubiera ocupado un cargo público debía presentar, al término de su mandato, el registro contable de su propia gestión.[26]

Para quien aspirase al gobierno de la cosa pública, la capacidad de orientarse en lo que podría impropiamente llamarse «balance» de la ciudad, y que de modo más realista podría definirse como el cuadro de los ingresos y egresos públicos, era una exigencia fuertemente sentida por la opinión pública ateniense entre los siglos v y iv. Al respecto, es significativo el intercambio de palabras entre Sócrates y

[25] Art. cit., p. 38. El autor remite en particular a Cicerón, *Para Ponteio*, 2.3.

[26] El caso de un Pericles que en su rendición de cuentas como estratega, teniendo que justificar un gasto de 10 talentos, respondió «los gasté para lo que hacía falta» (ἐς τὸ δέον ἀνήλωσα), es un caso raro si no único. Pero su respuesta fue aceptada sin objeciones, puesto que se sabía, aunque no se podía declarar públicamente, que Pericles había gastado esa suma para corromper al rey espartano Plistoanacte, induciéndolo a retirar sus tropas del Ática. (Plutarco, *Vida de Pericles*, 22-23). Hay una parodia de la frase de Pericles en Aristófanes, *Las nubes*, donde Estrepsíades, cuando su hijo le pregunta cómo acabaron los zapatos que «dedicó» al pensadero socrático, responde: «como Pericles, los perdí para lo que hacía falta» (ἐς τὸ δέον ἀπώλεσα).

Glaucón en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (III 6:3-6), que se centra en la indignada interrogación de Sócrates: «¿cómo puede ser que quien no conoce las entradas (*prósodoi*) y las salidas (*analómata*) de la ciudad pueda ocuparse de su gobierno?».

También Aristóteles (*Retórica*, 1359b19 y ss.) da por descontado que en la preparación de un «orador» (es decir, del hombre de gobierno) debe tener su parte un adecuado conocimiento de los mecanismos del «balance» público. Entre los objetos de deliberación para quien participa en el gobierno de la ciudad la preeminencia toca, en efecto, a la «adquisición de recursos» (*póroi*), por lo que el hombre político deberá estar informado sobre «cuáles y cuántas son las ganancias de la ciudad» (*prósodoi*); y lo mismo vale para lo referente a las salidas (*dapánai*). Son las premisas necesarias para que la ciudad sea gobernada según principios que nosotros llamaríamos de «racionalidad económica», y que Aristóteles concreta como adecuación de los gastos a los ingresos, y de ambos a las que son las necesidades de la *pólis*. Esa «racionalidad» se expresa en la doble maniobra de «eliminar lo que sea superfluo y reducir lo que resulte excesivo». Los dos momentos del «cálculo» (en los términos que hemos visto) y de la «maniobra» aparecen pues como interconectados, y la segunda no podrá tener lugar sin el primero (sin un conocimiento adecuado del «balance»).

Racionalidad económica, cálculo, «precisión»... Una elocuente documentación de una meticulosidad contable llevada al extremo surge de inscripciones relacionadas con balances de gastos públicos.

Un ejemplo particularmente instructivo—pero no el único—de inscripción en la que aparece una meticulosa atención a la contabilidad de un «ente de derecho público» como el templo y su tesoro, nos ofrecen las cuentas de los

superintendentes y tesoreros del santuario de Eleusis en los años 329-328.[27] El registro de los gastos es allí minucioso, hasta tener en cuenta la mínima unidad monetaria (el óbolo) y sus fracciones. En manos de los tesoreros hay residuos pasivos que ascienden a 1565 dracmas, 2 óbolos y 3/8; los superintendentes eleusinos, en cambio, disponen de un residuo insignificante, pero no menos escrupulosamente cuantificado: 1 óbolo y 5/8 (¡!). En la misma inscripción (pero también en otros lugares) vemos minuciosamente registrados los gastos más ínfimos, como el referente a la reparación de las sandalias de los esclavos públicos, con indicación exacta del costo de los clavos y las guarniciones metálicas, por el importe de 1 óbolo por cada par de sandalias.

Tales minucias, observa De Ste. Croix, no eran fines en sí mismas, sino que se proponían «demostrar, para satisfacción de todos, que los tesoreros, públicos o sagrados, eran capaces de dar cuenta de cualquier suma que hubiera pasado por sus manos, hasta la última fracción de óbolo».[28]

Para esbozar una primera respuesta a la pregunta que nos hemos planteado—«¿mundo del más o menos o universo de la precisión?»—diremos entonces que, en el caso de la

[27] *I. G.* II² (ii 1), 1672, ll. 1 y 114-137. El lector podrá encontrar otros documentos relacionados con la contabilidad por ejemplo en H. Francotte, *Les finances des cités grecques*, Lieja-París, 1909, p. 143 y ss.

[28] Art. cit., p. 25. Una rica documentación existe por ejemplo también para las finanzas del santuario de Apolo en Delos durante los años 377-376 y 374-373, con listas detalladas (hasta ½ óbolo) de los capitales prestados a las distintas islas del Egeo, de los intereses pagados o bien en mora, etcétera (véase Bogaert, *op. cit.*, p. 128 y ss., con otros ejemplos). Para los modos de redacción y publicación del balance anual, que se grababa en estelas de mármol que se exponían al público, véase también Bogaert, p. 162, quien sin embargo observa que la contabilidad delia, «como por lo demás toda la contabilidad antigua, deja mucho que desear».

economía griega, si lo que estamos buscando es el «universo de la precisión», el lugar de esa «precisión» (o *akríbeia*) es la administración pública, y en particular la redacción de las cuentas de la gestión de los fondos de la ciudad, o del templo: cuentas por lo demás destinadas a ser expuestas al público. Sin embargo, esto no equivale a decir que esa «precisión» contable, esa meticulosidad en el registro de las entradas y las salidas, sea expresión de una verdadera «racionalidad económica», al menos en la gestión de las finanzas de la *pólis*. La exactitud de las cuentas presentadas, y la corrección de la gestión que se imagina que hay detrás de ella, no parecen configurar un hecho «económico» en sentido estricto, sino más bien «político» (y «ético», y «práctico»).[29]

[29] Un exceso de «precisión» podía incluso resultar inoportuno: aunque en otro contexto, el de la defensa judicial, Lisias (24.21) observa que proceder «con exactitud» (ἀκριβῶς) significa hacer una exposición detallada (πρὸς ἕν ἕκαστον) de los distintos aspectos de la causa; pero el orador prefiere evitar esa praxis, preocupado por que una meticulosidad excesiva pueda resultar molesta al auditorio. En otra oración de Lisias (21.1-5), el acusado en su autodefensa desmenuza una serie de cifras redondas (30 minas, 2.000, 5.000, 300 dracmas, 6 talentos, etcétera), y enumera a título de mérito las diversas donaciones e impuestos a los que corresponden. Pero al respecto pueden hacerse dos consideraciones: (1) el acusado, aun cuando dispusiera de un cálculo exacto «al óbolo», de esos gastos, habrá preferido redondear por exceso los importes correspondientes; (2) en una enumeración de este tipo la excesiva precisión habría resultado contraproducente, por contrastar con los cánones de la liberalidad, que justamente rechazan la *akríbeia* contable. Véase también *infra*, n. 41. *Economia e società*, trad. italiana, Milán, 1974 [1.ª ed. 1922], vol. I, p. 81 [*Economía y sociedad*, Madrid, 2002]. Debemos a Max Weber observaciones fundamentales al respecto: hay racionalidad económica puramente «material» allí donde las exigencias que promueven la acción son «éticas, políticas, utilitarias, hedonistas», etcétera, y los criterios valorativos a los que recurre esa racionalidad pueden ser innumerables. La función «meramente formal» del cálculo moneta-

La racionalidad debería buscarse en otro sitio, no en la gestión del balance, que en conjunto no pasa de ser un hecho de contabilidad, sino en la elección y la finalidad de los gastos y de las entradas. «Racional», es decir dirigida a optimizar el estado de la ciudad, es la economía que regula mejor la relación entre entradas y gastos. Un ejemplo, por lo demás imperfecto, en ese sentido nos lo ofrece el texto de Jenofonte *Sobre las entradas* (Πόροι), que expone las modalidades de un posible incremento de los ingresos de Atenas a través de la promoción de la actividad minera (plomo argentífero del Laurión), del trabajo esclavo, de la actividad de los metecos; sin embargo, Jenofonte no entra en consideraciones sobre el mérito de la política de gasto, por lo cual, si debemos hablar de racionalidad económica (por utópica que sea), es preciso decir que se trata de una racionalidad coja.

Las grandes opciones en el campo de los gastos y las entradas, y las decisiones correspondientes, no están confiadas—ni en Atenas ni en ninguna otra parte—a los superintendentes o a los tesoreros, sino a los órganos de decisión: en la ciudad democrática, la asamblea o los estrategas. Pero los estrategas y las asambleas, a diferencia de los contables del estado, no se ponen a contar los óbolos y las fracciones de óbolo, por lo que en vano buscaríamos en las deliberaciones del *dêmos* la minuciosidad que se observa en las cuentas de gastos.

Un Pericles, que en lo privado (como se verá más adelante) era un meticuloso gestor de la administración doméstica, cuando propone a la asamblea, en su calidad de estratega, su «presupuesto proyectado», no tiene en cuenta

---

rio puede parecer por lo tanto subordinada o incluso contraria a esas exigencias y esos criterios.

ni los óbolos ni los dracmas: el suyo es un balance a lo grande, expresado en centenares y millares de talentos. En él se prevén tanto entradas corrientes (600 talentos anuales de tributos de los aliados) como bienes patrimoniales muebles, en metal acuñado (plata: una reserva de 6000 talentos) y en metal precioso no acuñado, de propiedad pública pero también privada (alrededor de 500 talentos). En caso de extrema necesidad se contempla el recurso al oro que adorna la estatua de Atenea *Prómakhos* en la acrópolis, valorado en 40 talentos de peso. Además, el «balance» de Pericles registra sólo las entradas, o las disponibilidades, y no las salidas; pero se trata de un elemento propagandístico, ya que su exposición tiene la finalidad de infundir nueva confianza a los atenienses desmoralizados por el sesgo que han tomado los acontecimientos en los primeros años de la guerra.[30]

Pero pasemos a lo privado, que es el sector para el cual, gracias a Jenofonte (*Económico*) y a Aristóteles (éticas y *Política*) disponemos de una documentación literaria suficiente para iluminarnos sobre las tendencias de las mentalidades y los comportamientos predominantes en los siglos V y IV.

También aquí, como en la economía «pública» lo que prevalece es la exigencia de una contabilidad dirigida, no a orientar racionalmente las opciones, sino a controlar la acción de intendentes y administradores; y ésta se concreta, en el mejor de los casos, en el registro de las entradas y las salidas. Pero, también en este caso, no debemos olvidar que, como ya hemos dicho, cualquier sistema económico dispone solamente de los instrumentos aptos y necesarios

[30] Tucídides, II 13.3-5. El «presupuesto proyectado» presentado por Nicias poco antes de la expedición a Sicilia, en cambio, no está cuantificado, y prevé solamente el empleo de «numerosa infantería»,

para poner en acción la «racionalidad» que es propia de ese sistema. El nivel de «racionalidad» de cualquier forma económica debe, sin embargo, medirse, no con el metro de las doctrinas de la economía política, sino mucho más con el de la antropología económica.[31]

En el *Económico* de Jenofonte (2.18) parecería aflorar la aspiración a comportamientos y estrategias racionalmente orientados. Quien administraba su propiedad personal constataba que «unos vivían en la más completa miseria y otros nadaban en la abundancia». ¿Cómo podía explicarse esta incongruencia, sobre todo tratándose de personas que ejercían la misma actividad? La respuesta es: «vi que salían perdiendo los que trabajaban a la buena de dios (*eikêi*) y, en cambio, ... los que lo hacían poniendo en tensión su inteligencia trabajaban con mayor rapidez, con más facilidad y mejor rendimiento (*gnómei*)». Así marcado por la presencia de un término fuerte como *gnóme*, el pasaje parecería perfilar alguna forma de lo que nosotros llamamos «racionalidad económica», incluso porque el fin que se persigue

---

«muchos caballeros», «muchos hoplitas», «dinero lo más posible» (VI 21-22): pero Nicias trabajaba en un proyecto todavía en un estadio hipotético, y su intención era apartar a la asamblea de ese proyecto. Para un análisis detallado de la contabilidad de Pericles remitimos a Francotte, *op. cit.*, p. 175 y ss.

[31] Para este problema se remite como primera indicación a E. Grendi (ed.), *L'antropologia economica*, Turín, 1972. Y no se debe olvidar la especificidad histórica de cada cultura, que desaconseja las comparaciones atrevidas, como observa P. Toubert, en *Storia d'Italia. Annali*, 6, Turín, 1983, p. 60: «Los dependientes de la abadía de San Vincenzo al Volturno que en el siglo IX hacían trashumar sus rebaños en los Abruzos no tienen nada que ver con los masai de Kenia», ni el trueque que practica el abad de Bobbio tiene relación con la *kula* de los indígenas de Trobriand.

aquí es el de llegar a ser «hábil gestor de sus propios asuntos» (*deinòs khrematistés*). Sin embargo, si buscamos verificar los ejemplos que ilustran este modelo, debemos tener presente que con ellos nos quedamos en el ámbito de la «economía doméstica», con un perfil bajo de auténtica «economicidad»: se trata de saber construir una casa de la mejor manera y con el menor gasto, de usar del modo más apropiado los utensilios domésticos, etcétera. No hay vestigio de una previsión de beneficios y pérdidas, ni de ninguna forma de contabilidad.

Incluso uno de los pasajes más notables—desde el punto de vista de una gestión «económica» del *oîkos*—del tratadillo de Jenofonte (7.36) presenta en realidad los rasgos inconfundibles de lo que Max Weber define como «economía doméstica natural»: una economía que no se eleva a un nivel apreciable de «racionalidad formal», permaneciendo en su mayor parte vinculada a la «tradición». La señora del *oîkos* de Jenofonte deberá, entre otras funciones, «recibir las mercancías que entren (*eispherómena*), repartir lo que haya que gastar (*dapánas*), y cuidar que el presupuesto aprobado para un año no se gaste en un mes» (sobre esto véase también 9.8). La administración aquí descrita no configura una gestión de fondos, sino de objetos y bienes, sean naturales o artificiales: la aparente ambigüedad de términos como *eispherómena* y *dapáne*, que podrían referirse a ingresos y egresos calculados en valores monetarios, se elimina inmediatamente después por la referencia a la «entrega» (*eisphérein*) de lana y cereales secos.

«Tradicional», en sentido weberiano, y estrechamente ligada al mundo rural, es también la concepción del tiempo que se expresa en nuestro pasaje. Aquí (como en 9.8) los bienes a administrar están subdivididos en dos categorías: los que se consumirán en el término de un mes y los

que deben consumirse en el plazo de un año. En el segundo caso se trata de productos agrícolas susceptibles de conservación, como cereales, aceite y vino, cuya producción tiene lugar con ritmos anuales, en fases estacionales determinadas por el ciclo agrícola, y cuya existencia se va gastando gradualmente, de manera que no se llegue con la despensa vacía al final de la temporada.[32]

A esa economía de ciclo anual parece contraponerse, como forma de mayor elasticidad y dinamismo, el tiempo mensual, que es el del consumo de bienes producidos con cierta continuidad a lo largo de todo el año o gran parte de él. El tiempo mensual—que, con todo, no es todavía el tiempo cotidiano, tiempo por excelencia de la «economicidad» (las entradas y salidas se registran día a día)—amenaza con afectar, con el distinto modelo de consumo que propone, al tiempo estático, cíclico, de la «tradición».

Siguiendo por ese camino, tendremos la renuncia a acumular provisiones anuales, volviéndose mensuales, o cotidianos, tanto los consumos como las adquisiciones. Al término del proceso se entrevé la forma muy particular de gestión del *oîkos* de Pericles, de la que hablaremos más adelante.

Lugar de preferencia del cálculo económico, pero también de una contabilidad menuda del debe y el haber, tanto en una economía doméstica como en una ampliada, es el momento del intercambio, y en particular del intercambio monetario, funcionando en relación con un mercado más o menos desarrollado.[33]

[32] Véase aquí *Parsimonia in fundo*, p. 166 y ss.

[33] Según Max Weber (*op. cit.*, p. 80), la racionalidad económica puede expresarse también fuera de una situación de economía moneta-

La transformación del valor de uso en valor de cambio en una economía de este tipo es inseparable del recurso sistemático a valoraciones cuantitativas, «numéricas», más o menos precisas, y exige además la disponibilidad, o la creación, de reglas de cómputo capaces de determinar con cierta exactitud el monto y el valor de los bienes que se intercambian. La incidencia de la economía monetaria sobre la natural opera asimismo sobre las mentalidades, y calcular en valores monetarios exige una «precisión» que el intercambio en especie no requiere.[34] Obviamente, la *akríbeia* monetaria postula la existencia de un numerario de poder liberatorio débil, cosa que en Grecia no faltaba, aun antes de que, durante la guerra del Peloponeso, se pusieran en circulación en Atenas los lamentables *petty coins* de los que hablan *Las ranas* de Aristófanes (vv. 725-726).

Sobre el significado del numerario como medida del valor e intermediario de los intercambios nos instruye una página de la *Ética a Nicómaco* (1133a19 y ss.): todo lo que es objeto de intercambio (*allagé*) debe ser comparable (*symbletón*) con lo intercambiado. Para ese objeto sirve la moneda (*nómisma*), que además de funcionar como intermediario (*méson*), es—como el hombre de Protágoras—la «medi-

---

ria. «Un obrar económico debe ser definido como *formalmente* "racional" en la medida en que el "esfuerzo económico" esencial para cualquier economía racional pueda expresarse, y se exprese, en consideraciones numéricas, es decir "de cálculo", prescindiendo por completo de la formulación técnica de esos cálculos, y por lo tanto del carácter monetario o natural de sus estimaciones» (eso no quita que «la forma monetaria representa el máximo grado de esa calculabilidad *formal*»).

[34] Todavía en la segunda mitad del siglo XIX, el campesino de la baja llanura lombarda estudiado por la *Inchiesta Jacini* «da mucho valor al dinero en efectivo y calcula hasta el último céntimo, pero no mira tan al detalle cuando puede pagar en especie» (R. Romano y U. Tucci, en *Storia d'Italia*, cit., p. XXX).

da de todas las cosas» (*pánta metreî*) y equipara entre sí los diferentes valores (de cambio) de objetos por lo demás no comparables (por ejemplo zapatos, casas, alimentos).[35] Si ha de haber intercambio, debe haber también un *quid* que permita «medir» (*metreîsthai*) cualquier objeto. En cuanto instrumento de medición, la moneda equipara (*isázei*) precisamente objetos no comparables haciéndolos recíprocamente conmensurables (*sýmmetra*). Y en la *Metafísica* (1052b20 y ss.) se precisa que la unidad (unidad numérica y unidad de cuenta) es lo que constituye la base de las mediciones. Medida (*métron*) es aquello con lo que se conoce la cantidad (*posón*), y debe ser indivisible (*adiaíreton*) y simple (*haploûn*); tenemos aquí un pasaje fundamental para el «universo de la precisión».

En muy distinta situación nos encontramos con la economía doméstica de tipo «tradicional», basada en el autoconsumo y tendencialmente orientada hacia la autosuficiencia (*autárkeia*). Un *oîkos* en condiciones de erogar una gama suficientemente amplia de productos y de bienes de consumo (alimentos, telas, pieles, equipos, etcétera) no necesi-

[35] Véase A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, trad. italiana, Turín, 1975 [1.ª ed. 1776], p. 109 [*La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, 2001]: la moneda es «el universal instrumento de comercio, con cuya intervención se adquieren y venden o intercambian entre ellos bienes de todo tipo», así como *ibid.*, n. 23, donde se define la moneda como «medida del valor y medio de intercambio». Las definiciones aristotélicas sobreviven, a través de Smith y de otros economistas de los siglos XVIII-XIX, en la teoría contemporánea, para la cual se remite a L. Gallino, *Dizionario di sociología*, Turín, 1978, pp. 224-226 [*Diccionario de sociología*, trad. de Stella Mastrangelo y Lorenzo Alegría, México, 1995, pp. 313-316]: el dinero es «intermediario universal de los intercambios», «medio de intercambio generalizado y medida estándar de valores», que tiene entre sus funciones la de «facilitar el desarrollo de la contabilidad racional» de réditos, gastos, créditos, etcétera.

ta, en teoría, el intercambio de mercado, y sólo recurre a él para desahogar los excedentes no utilizados y para adquirir productos y bienes que no están disponibles en la empresa familiar, por ejemplo madera y hierro, o pescado salado, si el *oîkos* está lejos del mar. Un *oîkos* así administrado conocerá un tipo particular de «racionalidad» económica, pensado para responder a las exigencias de una economía «natural», no monetaria. Se tratará de utilizar lo mejor posible los recursos disponibles, con elección y diversificación apropiada de los cultivos y de los animales en relación con la calidad de los terrenos, con un eficiente sistema de recolección, transformación y conservación de los productos (cereales, aceite, vino, higos, etcétera) y también—*last but not least*—con una atenta selección y un riguroso control de la fuerza de trabajo esclava, especialmente cuando las dimensiones del *oîkos* requieran un empleo significativo de ella. Para todo esto no se requiere la intervención ni del instrumento monetario, ni de proceso de intercambio alguno, ni de una contabilidad del debe y el haber, aun cuando es casi impensable que una empresa sea capaz de realizar una *autárkeia* pura, un total autoconsumo, sin participar, así sea marginalmente, en un intercambio de bienes con el exterior.[36]

En qué medida semejante modelo, que no pasa de ser una forma abstracta, a nivel de ideal-tipo, encontró reali-

[36] El ideal «autárquico» está activo también en el campo de la política ciudadana: *autarkestáte* habría sido Atenas, al menos según el Pericles del *Epitafio* (Tucídides, II 36.3). Dudaban de que fuera posible una *autárkeia* total Heródoto (I 32.8: «ningún país llega a autoabastecerse totalmente con sus recursos, sino que cuenta con unos, pero carece de otros; y el país que más posee es el mejor») y Aristóteles (*Política*, 1312b16 y ss.: todas las ciudades tienen necesidad «de comprar algunos productos y de vender otros», y eso garantiza en sumo grado su *autárkeia*).

zación en las empresas familiares atenienses o de otras regiones, es un problema que no podemos encarar por carecer de la documentación necesaria.

Un documento precioso (pero se trata siempre de una fuente «literaria», no «documental»), el capítulo 16 de la *Vida de Pericles* de Plutarco, ilustra en cambio detalladamente el funcionamiento de una gestión diametralmente opuesta al tipo del *oîkos* «autárquico». Al contrario de éste, la «empresa familiar» dirigida por Pericles realizaba una gestión enteramente orientada hacia el intercambio de mercado, a través de la combinación de una drástica compresión del autoconsumo y de la alienación casi total del producto, con el correspondiente aprovisionamiento en el mercado de los bienes necesarios.

Modelo inédito que de alguna manera prefigura formas de producción «capitalistas», donde el producto se destina por entero al mercado,[37] cosa muy distinta de lo que legítimamente se puede suponer que ocurría en el *oîkos* ateniense de la época. No compartimos, en efecto, la opinión de quienes consideran que el modelo de Pericles era el «comúnmente practicado en el Ática».[38] El propio hecho de que Plutarco lo describa tan detalladamente nos parece un indicio de que se trataba de un caso bastante raro; además,

[37] No se puede eliminar del todo la sospecha de que la descripción de Plutarco tenga relación con realidades mucho más tardías, como la de la *villa* «capitalista» romana.

[38] F. Roscalla, «La dispensa di Isomaco. Senofonte, Platone e l'amministrazione della casa» en *Quaderni di storia*, XVI, 31, 1990, pp. 35-55, en la p. 50. En posiciones antitéticas M. I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, trad. italiana, Roma-Bari, 1974 [1.ª ed. 1973], p. 214, que habla de una «muy difundida preponderancia numérica de grupos familiares autosuficientes», al menos para los artículos de primera necesidad.

una difusión a gran escala de este modelo habría requerido la disponibilidad de una cantidad de circulante que no existía en el Ática de la época. El modelo de Pericles aparece como un caso límite, emblemático, de uno de los sistemas posibles para administrar una empresa; entre el modelo «de Pericles» que describe Plutarco, y el alternativo del *oîkos* basado en el autoconsumo, podemos imaginar la existencia de toda una serie de situaciones intermedias.

En concomitancia con la actitud «mercantil» de la administración de Pericles, aparece la gestión contable del *oîkos*. Aquí tenemos una verdadera contabilidad, confiada a un servidor de la casa llamado Euángelo, que registraba minuciosamente cada entrada (*lêmma*) y cada egreso (*análoma*). El texto de Plutarco precisa que esos registros se hacían «según el número y la medida»; y nos parece que «número» (*arithmós*) y «medida» (*métron*) combinan justamente los dos momentos del intercambio mercantil: la «medida» se referirá a la cuantificación de los productos vendidos, y por lo tanto las «salidas» en una fase del proceso en la que esos productos, todavía no transformados en mercancía, no son objeto de una apreciación en términos monetarios, que sólo tendrá lugar en el mercado de la ciudad. «Número», por el contrario, significará la verdadera cuantificación monetaria, numérica, que ocurre en el mercado; debemos imaginar pues que el registro (*grammateîon*) de Euángelo marcaba en «medida» de peso o de capacidad las cantidades de productos que salían (cebada, aceite, vino, lácteos, lana, etcétera), y en «número» (es decir en *nómisma*) lo obtenido de la venta de esas mercancías.

Pero ése no era sino uno de los dos registros que debía llevar el intendente de Pericles, un registro organizado a escala anual, o mejor, estacional: cereales, aceite, vino y lana se vendían en determinada estación, en los momentos del

año en que tenía lugar la recolección y/o la transformación. Otro *grammateîon* debía registrar los gastos corrientes para la conducción de la empresa y el sustento de la familia; por consiguiente, invirtiendo los términos: en salida, el «número», es decir el importe gastado en dracmas, óbolos y fracciones de óbolo; en entrada, la «medida», es decir la cantidad de los artículos adquiridos con ese dinero.

Y, sin embargo, semejante forma de gestión y de contabilización todavía encajaría perfectamente, según Max Weber, en el cuadro de la «economía doméstica»:

> El empleo y la producción continuada de bienes con miras al propio aprovisionamiento o a la obtención de otros bienes que también serán empleados para uso propio, constituyen la *economía doméstica*. En caso de racionalidad, su fundamento ... consiste en el balance doméstico: éste establece de qué manera las necesidades previstas ... deberán ser cubiertas mediante el rédito previsto (*op. cit.*, p. 82).

¿Dónde debemos buscar entonces, en este tipo de conducción, los principios de una «racionalidad» propiamente dicha? ¿Dónde residiría la ventaja de volver a comprar a precio de mercado los mismos artículos de los que se podía disponer, a costo de producción, para el autoconsumo?

Según Plutarco, Pericles había organizado la empresa familiar según el modo de gestión «más fácil y más exacto» (εἰς οἰκονομίαν ἣν ᾕρετο ῥᾴστην καί ἀκριβεστάτην εἶναι). «Facilidad» y «exactitud» deberán probablemente entenderse en relación con las modalidades de gestión; en una empresa como la de Pericles, en efecto, podía resultar más «fácil» y más «exacto» (y en consecuencia más «económicamente racional») alienar cada vez todo el producto en lugar de subdividirlo en cuotas para el consumo co-

rriente, para las reservas, para la venta, etcétera. Si la producción se daba a escala suficientemente amplia, el mayor precio que correspondería pagar en el mercado para volver a comprar cada día al menudeo parte de lo que se había vendido al por mayor podía compensarse con los menores gastos de gestión, tanto en lo que se refiere al personal como en lo que corresponde al almacenamiento y la conservación de los productos (con la cuota de pérdidas que este último proceso comportaba).

Euángelo registraba además, con meticulosa precisión, cada entrada y cada salida, tanto en la venta de productos al por mayor como en la compra de los artículos de uso cotidiano. Y el sistema en efecto sólo podía funcionar ventajosamente si se administraba con toda la *akríbeia* posible, incluso yendo en contra de la mentalidad «tradicional», que oponía resistencias no leves a este tipo de *oikonomía*, como ocurría incluso dentro el propio *oîkos* de Pericles. Este último (o su intendente por él), según nos informa Plutarco, «estaba lejos de ser liberal en el gasto, y los familiares se quejaban de que reducía las salidas controlándolas con la máxima precisión (εἰς τὸ ἀκριβεστάτον)».

La «precisión» en la contabilidad se identifica aquí, ideológicamente, con la «tacañería»; la meticulosidad contable aparece como la negación de la liberalidad, sobre todo a los ojos de quienes debían beneficiarse de los gastos. Para la mentalidad tradicional de cuño noble, aristocrático, que privilegiaba el gastar sobre el escatimar, y postulaba como modelo una munificencia sin control alguno, la precisión contable se identificaba con la avaricia, o con la mezquindad.[39] En términos éticos, y en el marco

[39] En Andócides, 4.32, quienes «ahorran y se comportan con excesiva precisión» (φειδόμενοι καὶ ἀκριβῶς διαιτώμενοι) se contrapo-

de una economía de reciprocidad gobernada por el principio de la *largueza*, o *eleutheriótes*,[40] la gestión económicamente cuidadosa tiene connotaciones negativas. Como decía Nerón, haciéndose eco de Aristóteles: *sordidos ac deparcos esse quibus inpensarum ratio constaret* («Las personas que llevaban las cuentas de sus gastos eran unos avaros despreciables»).[41]

¿Cuál es entonces el uso que se debe hacer de la riqueza? La respuesta de Aristóteles es que, puesto que «de cualquier cosa hace el mejor uso quien posee la virtud correspondiente, también de la riqueza hará el mejor uso aquel que posee la virtud correspondiente a la riqueza». Pero ¿cuál es la virtud (*areté*) referente a la riqueza, al dinero?

---

nen a los que «gastan a lo grande» (μεγάλα δαπανώμενοι); de nuevo vemos ἀκριβής asociado con φειδωλός en Menandro, fr. 198.4 K. La gente se hace «precisa» en situaciones de escasez, no de abundancia: véase la evolución semántica de ἀκρίβεια de 'precisión' a 'escasez' en Platón, *Leyes*, 844b, ἐάν δι' ἀκριβείας ᾖ, dicho de la escasez del agua. En neogriego ακριβό se dice de una cosa «costosa», quizá como consecuencia de un deslizamiento semántico por el cual la «exactitud» del precio (la «precisión» del vendedor que no hace descuentos) termina por coincidir con el alto costo de la mercancía. Este paso «precio fijo» > «alto precio» es plenamente comprensible en una economía en la que las tratativas incluso prolongadas y fatigosas entre comprador y vendedor, el *pazarlik*, es un momento no indiferente en la definición del precio de una mercancía.

[40] Al respecto véase O. Longo, «Liberalità e gratitudine. Fra Medioevo cortese e Grecia antica», en *La storia la terra gli uomini. Saggi sulla civiltà greca*, Venecia, 1987, pp. 117-138.

[41] Suetonio, *Vida de Nerón*, 30. Muy distinto es el caso si quien lleva, o incluso exhibe, la «cuenta de los gastos» hechos por la comunidad es el *princeps*, en este caso el divino Augusto (*Res gestae*, proem., 6.1), aunque sólo fuese por la enormidad de los importes enumerados (véase 3.15-18), cuyo total asciende según 6.1 a 600.000.000 de denarios (=2.400.000.000 de sestercios). La munificencia del *princeps* se expresa obviamente en cifras redondas.

Ciertamente no es la habilidad de acumular, de administrar el patrimonio, de invertir de la forma más ventajosa, etcétera; la *areté* correspondiente a la riqueza la posee quien, ya en posesión de un patrimonio adecuado, se muestra «generoso», «liberal», «munífico», todos términos con los que tratamos de traducir el griego *eleuthérios*. En materia de dinero, el «generoso» es de lo más tolerante: «se le puede perjudicar, ya que no hace aprecio del dinero, y más bien lleva a mal no haber hecho algún gasto que debía, que se duele de haber hecho alguno indebido».[42]

Sí se trata de gastar—el discurso naturalmente se refiere a las salidas, no a las entradas—, el munífico (*megaloprepés*) pensará más en cómo gastar lo mejor y más decorosamente posible, que en el precio (*pósou*) o en cómo comprar al precio más bajo (*pôs elakhístou*). En consecuencia, es difícil que el «generoso» sea también rico, puesto que no es propenso a adquirir (*leptikós*) ni cauto en el conservar (*phylaktikós*), sino al contrario dispuesto a dar con largueza, y a apreciar el dinero no en sí, sino pensando en el momento de darlo.[43]

La teoría aristotélica, que refleja limpiamente integradas en un sistema las convicciones de su tiempo, no es la de la economía política; la antropología económica, por su parte, nos ha enseñado que también pueden ser económicamente racionales comportamientos como el *conspicuous consumption* o el *potlatch*, que nosotros tenderíamos a considerar antieconómicos. El cálculo del debe y el haber del «generoso» aristotélico no es el que haríamos nosotros, alineando cifras en dos columnas; es un «cálculo» que mira más lejos, y oculta un proyecto de dominio más amplio; una cuenta «social» más que «económica», construida sobre la

[42] *Ética a Nicómaco*, 1120a6 y ss. [43] *Ética a Nicómaco*, 1120b14 y ss.

base de los principios de reciprocidad que gobiernan la sociedad griega.[44]

La realidad de la vida de todos los días, ha escrito Koyré,[45] no es una realidad matemática, ni matematizable; la vida en la que estamos sumergidos es, para nosotros como para los griegos, el dominio de lo impreciso, del más o menos, del aproximadamente.[46] Según Koyré, que extiende esas consideraciones al reino de la naturaleza, y de las ciencias de la naturaleza, la «precisión» para los griegos no era de este mundo (no así para el mundo celeste, para la esfera supralunar, que era una realidad matematizable).

Y para los griegos no era matemática, ni matematizable, al menos en el marco de la ideología dominante, la realidad de los intercambios económicos; y eso, no porque no conocieran la contabilidad por partida doble, sino porque en esos intercambios los sujetos intervenían como personas concretas, no como abstractas entidades cuantificables. El código que gobierna el mundo griego es el de la «generosidad», y ésta no usa ni pesas (*stathmós*) ni medidas (*métron*), y el que mide y pesa y cuenta, sea el dar o

[44] En *Magna Moralia*, 1192a1 y ss., tanto el pródigo (ἄσωτος) como el no generoso (ἀνελεύθερος) se identifican sobre la base de tres parámetros: cantidad, destino y ocasión del gasto. El pródigo es el que gasta «más de lo que se debe», «para lo que no se debe» y «cuando no se debe»; el no generoso en cambio es el que no gasta «lo que se debe», «para lo que se debe» y «cuando se debe». La definición «económica», cuantitativa, del gasto no es pues sino uno de los parámetros aplicados; se añaden la justificación de finalidad (que es ética, extraeconómica) y de oportunidad (sobre esta última véase 1192b1 y ss.).

[45] *Op. cit.*, p. 90 y ss.

[46] De lo que, para decirlo con palabras de Aristóteles, se verifica «en la mayor parte de los casos» (ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον), pero no «en todos los casos», «siempre» (ἀεί), dado que la regularidad absoluta sólo se da en el campo de las leyes físicas y matemáticas.

el recibir, no puede aspirar al título de «generoso» (*eleuthérios*).

Medida, peso y número son para Platón (*Leyes*, 757bc) las coordenadas dentro de las cuales se construye en la ciudad la forma más «fácil», pero también menos honrosa, de «equivalencia» o «igualdad» (*isótes*). Una equivalencia matemática de ese tipo es la que administran y asignan los legisladores mediante el sistema, típico de las democracias griegas, de la elección por sorteo, que no reconoce diferencias ni privilegios. Pero al lado, y por encima, de ésa, Platón conoce otra forma de equivalencia, «más verdadera» y «mejor» que la primera, que da a cada uno según su propio mérito, y por lo tanto atribuye más al «más grande» y menos al «más pequeño».

Igualdad aritmética, numérica la primera, que también es aquélla sobre la cual se construye la racionalidad económica tal como la entendemos nosotros, y donde la «contabilidad» es practicable en cuanto los sujetos que intervienen en el intercambio son «iguales», así como son perfectamente equivalentes las mercancías intercambiadas por mediación de la moneda.

Igualdad analógica, proporcional, la segunda, y para Platón la única que merece ser perseguida en la ciudad ideal.

XI
MASACRE EN MICALESO (Y EN OTROS SITIOS)

En los capítulos programáticos de la obra (I 22-23), Tucídides distingue entre los «hechos» y los «discursos» que los acompañan: unos y otros concurren para formar la totalidad de los acontecimientos objeto de la narración histórica. Una clase específica de «hechos» es la que Tucídides designa como *pathémata* o *páthe*, sucesos de particular gravedad sufridos por un grupo o una comunidad entera, debido a acciones humanas (despoblamiento de ciudades, traslados de población, matanzas) o a fatalidades naturales (terremotos, sequías, carestías, pestes). Se trata de eventos que se verificaron en el ámbito de la guerra en circunstancias inesperadas e imprevisibles, y tales que se colocan fuera de la norma común de los acontecimientos.[1]

Para lo que se refiere en particular a la masacre, entran en la categoría de *páthe* las ejecuciones colectivas que desbordan la praxis de guerra normal, ya sea por la particularidad de las circunstancias (imprevisibilidad, ferocidad), o porque recaen sobre combatientes que ya estaban en graves dificultades, cuando no prisioneros, o incluso sobre pobla-

[1] Mientras que πάθημα es voz de uso circunscrito (II 65.2; IV 48.3: καὶ ἐπεγένετο νύξ τῷ παθήματι, dicho de la masacre de los oligarcas de Corcira), con más frecuencia aparece πάθος, por ejemplo en I 106.2 (un contingente corintio queda rodeado sin escape y es aniquilado, καί πάθος τοῦτο μέγα Κορινθίοις ἐγένετο); II 54.1, de la paralela intervención de la peste y de la devastación del Ática; III 113.2, de la masacre de los ambraciotas por obra de Demóstenes, que Tucídides considera el πάθος más grave de toda la guerra (πάθος γὰρ τοῦτο ... μέγιστον δὴ τῶν κατὰ πόλεμον τόνδε ἐγένετο); IV 14.2, etcétera.

ciones inermes. Un componente esencial del concepto de *páthos/páthema* es la gravedad, con frecuencia irremediable, del daño inferido a la comunidad o a los grupos alcanzados, y a veces aniquilados.

La matanza de los habitantes de la pequeña ciudad de Micaleso (Beocia), llevada a cabo en 414-413 a. C. por un grupo de mercenarios tracios al servicio de Atenas, es adscrita explícitamente a la clase de los *páthe* (véase VII 70.3), y encaja en ella también ya que cumple una de las condiciones enunciadas en I 23 (despoblamiento de ciudades): a la masacre de 414/413 siguió, en efecto, un período de parcial abandono de la pequeña ciudad. Al escribir que «nunca tantas ciudades quedaron despobladas» como durante la guerra del Peloponeso, Tucídides seguramente tenía presente también el destino de Micaleso.[2]

[2] De acuerdo con Pausanias (I 23.3), Micaleso era en su época una ciudad abandonada: «Los tracios mataron en ella [Micaleso] no sólo a los que estaban en edad de tomar las armas, sino también a las mujeres y a los niños. Testimonio de esto es que todas las ciudades beocias que fueron deshechas por Tebas están en mi tiempo reconstruidas porque los habitantes escapaban a la destrucción. Y si los bárbaros no hubiesen matado a todos los habitantes de Micaleso, no hubiesen dejado los supervivientes de volver a su ciudad». (Pausanias, *Descripción de Grecia*). Pero no es seguro que haya habido abandono total e ininterrumpido de la ciudad desde el 414-413 a. C. y la época de Pausanias; las excavaciones realizadas en la acrópolis de Rhitsona, que según se cree ocupa el sitio de la antigua Micaleso, en efecto, parecen atestiguar una continuidad de asentamiento para todo el período que va del siglo VIII al III a. C. Quizás no se equivocaba P. Ure cuando afirmaba que historiadores como Tucídides y Pausanias eran proclives a sobrevaluar la efectiva capacidad destructiva de los bárbaros. (P. Ure, art. «*Mycalessos*», en Pauly-Wissowa, Suppl. VII (1940), coll. 495-510. En el material excavado en la metrópoli no se ven rastros del ataque del 414-413, pero esto es explicable ya que el entierro de los muertos, en la medida en que pudo realizarse, debe haber ocurrido de formas poco ritualizadas).

El relato de Tucídides ocupa los capítulos 28-30 del libro VII; a continuación lo resumiremos en su conjunto.

El segundo cuerpo expedicionario ateniense a Sicilia, al mando de Demóstenes, había partido poco antes del Pireo cuando llegó a Atenas, con retraso sobre la fecha prevista, un contingente de 1300 peltastas tracios de la tribu de los Díos, que habían sido reclutados con un salario de un dracma al día para que se sumaran a la expedición. Fracasado ese plan, los atenienses no pudieron hacer otra cosa—en vista también de lo costoso de su mantenimiento—que mandarlos de vuelta a su patria cuanto antes; la tarea de llevarlos de regreso a sus tierras de origen por vía marítima, como habían llegado, fue confiada a Diítrefes, del demo de Escambónide, estratega en 414-413 para la tribu Leontis (de este personaje se hablará con más detalle a continuación).

Las órdenes dadas a Diítrefes preveían, al mismo tiempo que la repatriación, la utilización de los mercenarios para incursiones en el territorio beocio que irían costeando en su trayecto de regreso. Era una forma como cualquier otra de emplear a los mercenarios en una *Ersatzhandlung* que presentaba además la ventaja de ofrecer a los tracios ocasiones de saqueo que los compensarían por la repatriación precoz y los salarios perdidos.[3]

Fiel a las órdenes recibidas, Diítrefes condujo a los tracios a un primer desembarco y a un apresurado ataque en

[3] Para los mercenarios, los ataques con fines de saqueo podían constituir una alternativa al μισθός: véase Tucídides II 96.2, donde el rey de los odrisos, Sitalces, enrola como mercenarios justamente a Díos de los montes Ródope; además de los mercenarios, se suman al ejército de Sitalces también «voluntarios» (ἀπαράκλητοι), que participan por decisión propia en la expedición con fines de saqueo (ἐφ'ἁρπαγήν: 98.2).

el territorio de Tánagra. Vueltos a embarcar, después de una escala en Calcis, Diítrefes zarpó de allí hacia la noche, para desembarcar nuevamente en territorio beocio: la meta de esa segunda acción era Micaleso, una pequeña ciudad del interior, situada sobre el camino que conducía a Tebas. Aprovechando la noche, el estratega ateniense llevó a los mercenarios sin ser vistos hasta una distancia de 12 estadios (alrededor de dos kilómetros) de la ciudad, y los hizo acampar para pasar la noche cerca de un santuario de Hermes.

Al alba del día siguiente, los tracios se lanzaron al ataque. Tomaron a los habitantes totalmente por sorpresa, pues no estaban preparados para un ataque por mar; los muros de la ciudad, mal conservados y en muchos trechos de altura insuficiente, estaban incluso derruidos en algunas partes. Por lo demás, las puertas estaban abiertas, y no había nadie guardándolas. Los tracios se acercaron con disimulo y cayeron sobre la población sin encontrar resistencia. Un grupo de micalesios intervino sólo en un segundo momento, a la llegada de tropas tebanas; ese grupo, que sufrió pérdidas modestas, no debía estar en la ciudad en el momento del ataque de los tracios. Los hombres que lo formaban habrían estado entre los que sobrevivieron a la masacre.

Así, Micaleso se encontró de un momento a otro a merced del millar de tracios conducidos al ataque por Diítrefes; el saqueo se llevó a cabo contra casas y templos indistintamente, y con tanto empeño que aun después de que el grueso de los mercenarios hubiera abandonado la ciudad, algunos se demoraron robando por las casas, donde fueron sorprendidos y muertos por los tebanos a su llegada.

Con el saqueo, la masacre. Los tracios «comenzaron a saquear las casas y los templos y a matar a la población

sin respetar ni a los ancianos ni a los niños, sino que daban muerte a todo el que encontraban, incluso a las mujeres, y además a las bestias de carga y a cualquier otro animal que veían».[4] El ápice de la tragedia se alcanzó cuando «los tracios penetraron en una escuela de niños, la mayor de la población, en la que los niños acababan de entrar, y los mataron a todos».[5]

Pero la historia no debía terminar ahí. Los tebanos, informados de lo que estaba sucediendo, acudieron con caballos e infantería, incorporando además el pequeño grupo de micalesios del que ya se ha hablado, pero dada la distancia entre ambas ciudades llegaron cuando todo había pasado, cuando el grueso de los tracios ya iba de regreso. Sin embargo, tras matar a los pocos rezagados que todavía se demoraban en el saqueo, los tebanos lograron alcanzar al grueso de los mercenarios, los obligaron a abandonar su botín y los persiguieron hasta el mar, donde las naves atenienses estaban prontas para volver a embarcarlos.

La situación se precipitó: los tripulantes de las naves, a las que ya había llegado buena parte de los mercenarios, al

[4] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*. A pesar de la crudeza de la descripción, nada indica que la matanza de los habitantes de Micaleso haya sido total, y suficiente para determinar el despoblamiento y abandono del lugar, como creía Pausanias, probablemente sugestionado justamente por el texto de Tucídides.

[5] *Ibidem*. La opción léxica de Tucídides es de lo más significativa. Κατακόπτω aparece en la obra sólo dos veces más: IV 96.3 trata de un combate entre los tespienses, asediados y comprimidos en un espacio muy pequeño, y los atenienses, que los masacran (ἐν χερσίν ἀμυνόμενοι κατέκοψαν) en un choque totalmente fuera de las normas, en el que los propios atenienses llegan a desconocerse y matarse entre ellos. En IV 128.4 el verbo se usa, en cambio, a propósito de la matanza de animales.

ver llegar a los tebanos apartaron por precaución sus embarcaciones a cierta distancia de la costa.[6] Los tracios que quedaban en tierra, como no sabían nadar, fueron fácilmente masacrados por los tebanos en las aguas bajas y en la orilla; sobre el campo quedaron 250 tracios, de un total de 1300. Si bien habían destruido Micaleso a sangre y fuego, para los atacantes el balance de la acción estaba lejos de ser positivo; al abandono del botín se sumaba en efecto la pérdida de un quinto de las fuerzas empleadas.[7]

La matanza de Micaleso se inscribe entre los *páthe* más crueles y «más dignos de conmiseración» (VII 30.3) de toda la guerra; obra de mercenarios bárbaros (aunque dirigidos por un estratega ateniense), se caracteriza por una serie de infracciones de las normas, codificadas o implícitas, que rigen la guerra entre los griegos. Si la razia es justificable—«la guerra es de alguna manera una actividad

[6] Aquí la tradición manuscrita se divide entre ἔξω τοξεύματος («fuera del alcance de los arcos») de H^{pc} y de los *recentiores*, y ἔξω τοῦ ζεύγματος de la mayoría de los códices; esta última es sin duda *lectio difficilior*, pero no es fácil entender a qué se refería Tucídides con τὸ ζεῦγμα.

[7] La secuencia narrativa se cierra con un pasaje efectista sobre la «muerte en el agua», un topos narrativo del que tenemos otros ejemplos en Tucídides: en III 112 los ambraciotas, sorprendidos y derrotados por atenienses y amfiloquienses, buscan una salvación improbable echándose a nadar desde la costa hacia el mar abierto, donde se encuentran los trirremes enemigos, prefiriendo ser muertos por los atenienses que por los amfiloquienses, sus enemigos más odiados. Al atravesar el Asinaro, los atenienses que intentan pasar el vado son muertos desde lejos por los arqueros siracusanos y masacrados de cerca por los peloponesios, mientras intentan apagar su sed con las aguas del torrente ya enrojecidas por su propia sangre (VII 84-85). El prototipo literario de matanza en el agua (del mar o de un río) sigue siendo el episodio homérico de la masacre de troyanos por Aquiles en las aguas del Janto (*Ilíada*, v. 21.10 y ss.), véase aquí «El héroe, la armadura, el cuerpo», p. 284.

adquisitiva»—[8] no es justificable en cambio la masacre de poblaciones inermes. En la guerra entre griegos, aun en el caso del tratamiento más severo reservado a una ciudad vencida o conquistada, no se va más allá de la ejecución de los hombres en edad de combatir, práctica muy cercana a la de masacrar en el campo a los enemigos ya vencidos que no están en condiciones de defenderse.[9] El resto de los habitantes, habitualmente designados con la fórmula «mujeres y niños» (*gynaîkes kaì paîdes*), son reducidos a la esclavitud (también esto es una forma de razia); normalmente, de los ancianos no se hace mención. Ésa fue la suerte que tocó durante la guerra del Peloponeso a ciudades como Melos, Sición, Torón.[10] Tenemos aquí, por lo demás, casos límite, porque la guerra entre griegos rara vez adquiere el carácter de guerra total, que comporte la destrucción física del adversario y eventualmente de sus bienes: comúnmente se trata de una guerra entre semejantes, que tienen en común lengua, religión y costumbres, y que no se proponen aniquilarse recíprocamente.[11]

En este sentido es fundamental la distinción entre guerra de griegos contra griegos y guerra de griegos contra

[8] Véase Aristóteles, *Política*, 1256b23: διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται. La guerra griega de la época histórica sin embargo no es propiamente una guerra de razias, y cuando tiene objetivos económicos éstos deben entenderse más bien como la adquisición de tierras cultivables o como una extracción de excedente formalizada a modo de cobro de tributos o similares.

[9] Sobre esto véase Tucídides, II 92.2; VII 23.4, 85.2; VIII 95.7.

[10] Sobre el tratamiento de los prisioneros y la población véase P. Ducrey, *Le traîtement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, París, 1968; en relación con esto, la historia de Micaleso se coloca en una posición totalmente atípica.

[11] Véase lo que escribe J.-P. Vernant en VV. AA., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París-La Haya, 1968, p. 21.

bárbaros: esta última puede sustraerse fácilmente a las restricciones que regulan la primera. Para la guerra entre griegos, es preciso recordar la normativa formulada al respecto por Platón: no sólo se prohíbe explícitamente a los griegos reducir a la esclavitud a ciudades griegas (el caso de Melos, Sición, Torón...), sino que además se les ordena abstenerse de arruinar las tierras y las casas de los enemigos: se les permite solamente apropiarse de la cosecha de ese año (y aquí la normativa platónica se desliza decididamente hacia la utopía, piénsese en la guerra del Peloponeso).[12] En cuanto a las poblaciones de las ciudades vencidas, serán tratadas como enemigos pero no todos indistintamente, «hombres, mujeres y niños», sino sólo los responsables de la guerra. Es lo que se hace en el 427-426 después de la defección de Mitilene: revocado el primer decreto, que preveía la ejecución de todos los ciudadanos de sexo masculino en edad viril y la reducción a la esclavitud de mujeres y niños, la asamblea ateniense deliberó en segunda instancia ejecutar sólo a los responsables de la rebelión; de todos modos, se trataba de no menos de mil personas.[13]

Distinto es el comportamiento que Platón admite con respecto a los bárbaros: «con los bárbaros—afirma Sócrates—nos comportaremos tal como ahora los griegos se comportan entre ellos», es decir sin ninguna de las limitaciones

[12] Platón, *La República*, 469-471; en rigor, observa el filósofo, una guerra entre griegos así reglamentada no debería *ni siquiera* llamarse πόλεμος, sino στάσις. Se señala el caso de los sitiadores que se limitan a destruir periódicamente las cosechas, respetando en cambio las viviendas, en el contexto de una guerra entre bárbaros y griegos (la conducida contra Mileto por Sadiates; Heródoto, I 16-18).

[13] Tucídides, III 36.2, 50.1.

que el filósofo había previsto para la guerra entre griegos. De hecho, no había necesidad de recomendar una práctica de guerra que ya era ampliamente usada; nos limitaremos aquí a recordar el caso de Ícara, pequeña ciudad de Sicilia asaltada sin aviso y reducida a la esclavitud por el «piadoso» Nicias en el 415-414: el objetivo de la acción era que la expedición a Sicilia se autofinanciara mediante la venta en los mercados locales de los esclavos así capturados; el producto de la misma ascendió a 120 talentos.[14]

No nos adentraremos más allá en un problema que nos llevaría demasiado lejos; pero no podemos dejar de subrayar la atipicidad del episodio de Micaleso con respecto a la praxis bélica corriente en la Grecia de la época. Diítrefes ataca sin aviso una ciudad griega prácticamente inerme; la toma de Micaleso no va acompañada ni precedida por actos de guerra o hechos militares, y los tracios sólo entran en combate después de acabado el saqueo.

La «irregularidad» de la agresión se concreta sobre todo en el tratamiento infligido a la población, en relación con las categorías de edad y sexo en que se subdivide habi-

[14] Tucídides, VI. 62.3-4. El ataque a Iccara podía justificarse porque la pequeña ciudad tenía relaciones hostiles con Segesta, aliada de Atenas. El relato de Tucídides es sumamente conciso, como si se tratase (y se trataba) de un episodio normal de la administración. Para la *pietas* de Nicias véase VII 50.4, 86.5. Un caso particular es el de la masacre indiscriminada de bárbaros y mercenarios arcadios al servicio de Pisutne en Notio (427-426), por obra de los atenienses comandados por Paquetes (Tucídides, III 34.3-4). Se puede pensar que el tratamiento reservado a los griegos estuvo motivado en este caso por el hecho de que «soldados de origen griego que habían entrado al servicio de los persas tenían grave responsabilidad a los ojos de los atenienses» (P. Ducrey, en *Problèmes de la guerre...*, cit., p. 234, n. 10) y por lo tanto debían ser tratados igual que los bárbaros.

tualmente; como hemos visto, los tracios masacran a todos sin distinción, jóvenes, ancianos, mujeres, niños. La precisión de la terminología que emplea Tucídides muestra que además del genérico horror por una matanza de crueldad feroz, hay en el historiador una particular atención a la obliteración de todas las normas vigentes en lo referente a la edad o el sexo de los «vencidos».[15]

Tanto para Tucídides como para sus contemporáneos, la población de una ciudad no constituía un conjunto homogéneo, sino más bien la suma de diferentes clases de individuos.

En relación con los acontecimientos bélicos vemos funcionar un complejo de oposiciones de sexo y de edad. Si «ciudadanos» en sentido estricto son sólo los hombres adultos a partir de los 18-20 años, dentro de esa categoría interviene la ulterior distinción entre dos grupos de edad, el de los «jóvenes» (el término que reaparece con frecuencia es *hebôntes*) capaces de usar armas y obligados a prestar servicio militar, y el de los «ancianos» (*presbýteroi*), que ya no son aptos para las armas. Los «ancianos», que en otros aspectos tienen connotaciones positivas en el cuadro de la colectividad (por ejemplo son ellos los depositarios de esa «experiencia» o *empeiría*, a la que por definición los jóve-

[15] Diametralmente opuesto al de Diítrefes es el comportamiento ejemplar, en circunstancias totalmente análogas, de Agesilao en relación con Eutea, del que nos informa el *speculum ducis* de Jenofonte en *Helénicas*, VI 5.12: «después de tomar Eutea, que era una ciudad fronteriza, y encontrar allí que los ancianos, mujeres y niños (τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας) permanecían en sus casas, pero que los que estaban en edad militar habían marchado (τοὺς ἐν τῇ στρατευσίμῳ ἡλικίᾳ) con el ejército arcadio, sin embargo no trató mal a la ciudad, sino que los dejó residir en ella y tomar lo que necesitaban comprándolo; lo poco que se les arrebató, lo reclamó y devolvió cuando entró en la ciudad».

nes no pueden tener acceso), aquí aparecen negativamente, como los que han llegado a la edad «inútil», los «inhábiles» por excelencia;[16] como tales pueden ser agrupados (y de hecho tratados) con las mujeres y los niños.[17] La «inhabilidad» o directamente «inutilidad» que caracteriza a la clase de los ancianos se refiere al mismo tiempo a las prestaciones militares y a la reducida capacidad económica de esos «post-productivos».

Como consecuencia de ese estado de marginación, en el sistema de clases de la población, los «ancianos» pierden fácilmente la determinación de sexo, pasando a formar una clase indistinta en la que ya no tiene curso la oposición hombre/mujer. Lo mismo ocurre con la faja de la población de edad opuesta: también en el caso de los niños, los impúberes, la distinción de sexo desaparece y se habla simplemente de «niños» (*paîdes*), o bien de «hijos» (*tékna*) sin otra determinación; por debajo de la pubertad, no hay oposición funcional entre los dos sexos.

El sistema de clases de edad y de sexo que hemos delineado sumariamente presenta una inestabilidad determinada por las circunstancias, con posibles interferencias y superposiciones entre los varios modos de oposición. En rigor, la población de una polis (dejando de lado el caso de los esclavos) se subdividiría en cuatro clases: (1) hombres en edad militar; (2) impúberes (varones y niñas); (3) mujeres; (4) ancianos (hombres y mujeres).

En el caso de acontecimientos bélicos que comporten la participación de la población (los casos de Melos, Sición,

[16] Véase II 44.4: ἐν τῷ ἀχρείῳ τῆς ἡλικίας, I 93.6; ἀχρειότατοι.

[17] Por ejemplo II 6.4, donde los atenienses se alejan de Platea, en vista de la agresión de los tebanos, τῶν ἀνθρώπων τούς ἀχρειοτάτους ξὺν γυναιξὶ καὶ παισίν.

Torón, etcétera), vemos, sin embargo, que los vencedores dividen a los habitantes de la ciudad conquistada o derrotada no ya en cuatro categorías sino en tres: (1) hombres en edad viril (*hebôntes*) y en condiciones de prestar servicio militar (aunque ninguno esté efectivamente en armas); (2) impúberes de ambos sexos (*paîdes*); (3) mujeres (*gynaîkes*). En Melos los atenienses mataron «a cuanto hombre en edad viril pudieron capturar, y redujeron a la esclavitud a los niños y las mujeres» (V 116.4, véase V 32.1 para Sición). La ejecución de los combatientes que se rendían o eran apresados era, sí, un acto de crueldad, pero de crueldad razonada: tratándose de adultos acostumbrados a las armas, serían malos esclavos, mientras que las mujeres y los niños se podían mantener en esclavitud o vender en el mercado de esclavos más fácilmente.

En los dos casos citados, así como con frecuencia en otras partes, el historiador no da ninguna información sobre la suerte de los «ancianos» de ambos sexos a los que, como no representaban un peligro para los vencedores y tampoco tenían valor económico como esclavos, evidentemente se les permitía seguir viviendo en el mismo sitio, únicos sobrevivientes de la aniquilación y erradicación de la comunidad: custodios a la vez de la memoria colectiva, y por lo tanto posibles intermediarios de una refundación de la comunidad, tanto los vencedores como el historiador los ignoran.

En Micaleso el sistema de clases de edad-sexo codificado para la guerra entre los griegos se deja completamente de lado, o se invierte: no hay ejecución de los hombres aptos, o al menos de los que en ese momento estaban bajo las armas, que en ese momento se encontraban lejos de la pequeña ciudad, lo que les permitió escapar a la matanza. En cambio, los tracios proceden a la masacre indiscrimi-

nada de la población: «mataban a todo el que encontraban (*toùs anthrópous*), sin respetar ni a los viejos ni a los niños, y además a las bestias de carga y a cualquier otro animal que veían», donde se notará el recurso al término omnicomprensivo *ánthropoi*. Éste fue probablemente el único caso, en el curso de la guerra del Peloponeso, de exterminio indiscriminado de los habitantes.[18]

Finalmente, la «matanza de los inocentes»: la masacre de los niños en la escuela, que constituye la culminación de la narrativa de Tucídides, no sólo porque el hecho es en sí escalofriante, sino también por las implicaciones que conllevaba la eliminación de los impúberes. Ésta, en efecto, iba a golpear las raíces mismas de la comunidad, comprometiendo su potencialidad reproductiva: la eliminación de los impúberes cortaba de raíz cualquier posibilidad futura de reconstitución de la población afectada, prefigurando un futuro vacío demográfico irrecuperable. «Así cayó sobre la ciudad entera una catástrofe no inferior a ninguna e imprevista y cruel más que cualquier otra» (*op. cit.*, p. 150).

[18] Los anales de Fulda registran en el año 894 que los húngaros «mataron a todos los hombres [significa varones] de cualquier edad, y a las mujeres viejas, y se llevaron consigo, como ganado, a las niñas y las mujeres jóvenes de Sajonia, para satisfacer con ellas sus deseos» (de los anales de Fulda, cit. por J. Dhondt, *L'alto Medioevo*, trad. italiana, Milán, 1970 [1.ª ed. 1968], p. 27); aquí es fácil encontrar analogías y discrepancias con respecto al caso de Micaleso. Quince años más tarde (397-396 a. C.) tocará a la población fenicia de Mocia ser exterminada por las tropas de Dioniso de Siracusa, que de ese modo se vengaban del cruel tratamiento infligido antes por los cartagineses a los prisioneros griegos: «los siciliotas, queriendo devolver crueldad por crueldad, mataron uno tras otro a todos los habitantes de la ciudad, sin perdonar a niños, ni mujeres ni ancianos». (Diodoro de Sicilia, XIV 53; πάντας ἐξῆς ἀνῄρουν, ἁπλῶς οὐ παιδός, οὐ γυναικός, οὐ πρεσβύτου φειδόμενοι). Sin embargo con este episodio todavía estamos dentro de los confines previstos y admitidos de la guerra de los griegos contra los bárbaros.

Pero hay algo más. El comportamiento anómalo de los tracios, en su «loca bestialidad», se expresa—en un paroxismo de irracionalidad—en la matanza de los animales: en efecto, además de los seres humanos, los mercenarios abaten también las bestias de tiro o de carga (*hypozýgia*), «y a cualquier otro animal que veían». Es una matanza insensata, que no se puede justificar ni siquiera como destrucción del territorio enemigo: la matanza de animales es un hecho del que tenemos raros testimonios en la guerra griega: los animales de carga, los rebaños son en todo caso objeto de robo, no de matanza.[19]

A una matanza de hombres y animales a la vez se abandonan en cambio, antes de la batalla de Platea, otros bárbaros, los persas, que, tras sorprender una columna de 500 bestias de carga (*hypozýgia*) que transportaba provisiones para los griegos, los masacran «sin consideración para bestia u hombre alguno»;[20] una carnicería que también en este caso parece imputable a la naturaleza sanguinaria de esos bárbaros.

Cuando no es expresión de crueldad bárbara, la matanza de animales domésticos, la masacre de rebaños es para

[19] La tradición conservaba el recuerdo de la matanza de los rebaños de los optimates de Mégara por Teágenes, pero con una finalidad precisa, la de conciliarse el favor de la facción popular, y a la vez como prueba de «lealtad» (πίστις: Aristóteles, *Política*, 1305a22 y ss.). A un estallido de ferocidad súbita e irracional debe atribuirse, en cambio, el episodio que relata Tucídides (IV 128.4) de los soldados peloponesios y calcidenses de Brasidas que, viéndose abandonados en el campo por sus aliados macedonios, se vengan de los traidores masacrando sus animales de tiro (se trata en este caso de bovinos, ζεύγη βοεικά). El verbo empleado aquí por Tucídides, κατέκοπτον, es el mismo que hemos visto empleado para describir la masacre de los niños en la escuela de Micaleso (véase, nota 5 de este capítulo).

[20] Heródoto, IX 39.2: ἀφειδέως ἐφόνευον, φειδόμενοι οὔτε ὑποζυγίου οὐδενὸς οὔτ' ἀνθρώπου.

los griegos manifestación del desencadenamiento de la locura; basta pensar en la locura de Áyax en el drama de Sófocles (y aun antes en la *Ilias parva* que es su fuente) o también, aunque en otro plano, en las bacantes poseídas por el dios en Eurípides.[21]

En condiciones de «normalidad», y en un tipo de guerra en el que no se presenten manifestaciones extremas como en los casos citados más arriba, el ganado (πρόβατα) y los animales de tiro (ὑποζύγια) representan bienes económicos, objeto de posible robo, y que en caso de peligro se pondrán a salvo con premura, así como con ellos ponen a salvo a los niños, las mujeres y otras «cosas» los atenienses en la inminencia de la invasión del Ática por Esparta.[22]

La masacre de Micaleso se configura pues en varios aspectos como una sistemática transgresión del código bélico (pero también económico) griego, por obra de bárbaros

[21] Eurípides, *Las bacantes*, 734 y ss. En el *Áyax*, sin embargo, el héroe masacra bovinos u ovinos no en cuanto tales, sino creyendo que mata a los odiados aqueos, y en primer lugar a los Atridas y a Odiseo. Para el significado de esa matanza en el ámbito del contexto histórico-social expresado en la tragedia véase ahora lo que escribe M. G. Ciani en M. G. Ciani y S. Mazzoldi (eds.), *Sofocle, Aiace*, Venecia, 1999, p. 19.

[22] Tucídides, II 14.1: ἐσεκομίζοντο ἐκ τῶν ἀγρῶν παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τὴν ἄλλην κατασκευήν ... πρόβατα δὲ καὶ ὑποζύγια ἐς τὴν Εὔβοιαν διεπέμψαντο. La repugnancia de los griegos por la matanza de animales de carga se debía, además, al hecho de que el caballo en primer lugar, pero con él también los otros cuadrúpedos domésticos, no estaban entre las víctimas sacrificiales, salvo en el caso de particulares rituales funerarios. (Véase F. Hartog, en M. Detienne, J.-P. Vernant (eds.), *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. italiana, Turín, 1982 [1.ª ed. 1979], p. 174). Análoga repugnancia, y prohibiciones no menos fuertes, regían con respecto a la matanza de bueyes de trabajo (βοῦς ἐργάτης): y eran justamente los bovinos los que con mayor frecuencia servían como bestias de tiro (v. *supra*, p. 184).

provenientes, como se verá más adelante, de un área cultural (el macizo del Ródope) particularmente «atrasada» incluso con respecto a las demás tribus tracias.

No carece de interés comparar esa guerra «bárbara» con las reglas de guerra a las que debían atenerse los judíos, en virtud del Deuteronomio (20-21), con respecto a las ciudades de la tierra de Canaán. En el caso de ciudades «lejanas» (es decir situadas fuera de la tierra prometida) conquistadas por Israel, los habitantes de sexo masculino serán pasados por la espada, pero en cambio no correrán la misma suerte los demás habitantes: incluso se prohíbe expresamente matar a mujeres y niños, los cuales serán, junto con los animales y los bienes muebles, presa de los conquistadores. Mucho más severo es el tratamiento reservado a las ciudades de Canaán sometidas al *hêrem* (ἀνάθεμα); en ese caso los hijos de Israel no tomarán prisioneros, y matarán a todo ser viviente, hombre o animal, destruyendo después la ciudad mediante el fuego. No se trata de una destrucción insensata, mera expresión de violencia, sino de una «consagración» de seres vivos y de bienes materiales a Jehová.[23]

El *hêrem* hebraico no era, en el Próximo Oriente entre el segundo y primer milenio, una práctica aislada: la conocida estela de Meša, rey de los moabitas (siglo IX a. C.), se jacta en estos términos del tratamiento infligido a la ciudad de Nebo:

[23] Uno de los ejemplos más conocidos de *hêrem* es el que habría recaído sobre la ciudad de Jericó: «Apoderándose de la ciudad, dieron al anatema todo cuanto en ella había hombres y mujeres, niños y viejos, y los bueyes, ovejas y asnos al filo de la espada» (καὶ ἕως μόσχου καὶ ὑποζυγίου) (Josué, 6.21). Sabemos que en realidad Jericó nunca fue destruida por Israel. Sobre el *hêrem* véase R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, trad. italiana, Turín, 1964 [1.ª ed. 1957], p. 262 y ss.

Y Chemoš me dijo: «Ve, y conquista a Nebo contra Israel». Y yo fui, de noche, y combatí con Nebo ... Y tomé Nebo, y maté a todos los habitantes, 7000 hombres y mujeres, niños y niñas...

A la sistemática destrucción del ganado de Israel por parte de las tribus nómadas de madianitas y amalecitas alude en cambio Jueces, 6.1-7:

Cuando Israel había sembrado, subían Madián con Amalec y con los Bene Quedem y marchaban contra ellos; acampaban en medio de Israel y devastaban los campos.

En la base de semejante tipo de guerra se sitúa una característica cultural común a los pueblos que la practicaban: se trataba, en efecto (para la época más antigua esto vale para los propios judíos), de tribus nómadas o seminómadas que practicaban el mismo tipo de guerra de aniquilación. En la guerra del «pueblo en armas» de las tribus de ganaderos y pastores del Próximo Oriente entre el segundo y primer milenio «no se combate para obtener botín, como en las guerras conducidas desde los palacios, sino para hacerse un espacio para vivir».[24] La «guerra santa» de Israel,

[24] M. Liverani, en S. Moscati (ed.), *L'alba della civiltà*, Turín, 1976, vol. I, p. 375 y ss. Véase en general G. Bouthoul, *La guerre*, París, 1953, p. 72: los pueblos cazadores matan a los prisioneros porque necesitan amplios espacios libres para la reproducción de la fauna salvaje, mientras que las sociedades de agricultores y artesanos basadas en la división del trabajo practican la reducción a la esclavitud para cubrir sus necesidades de fuerza de trabajo. Para Grecia véase A. Jaguin, «Tucidide ovvero attualità d'un inattuale», en *Quaderni di Storia*, 5, 1977, pp. 167-187, que examinando entre otras cosas la reducción a la esclavitud de Sición, Iccara y Melos, destaca el nexo existente entre el modo de producción esclavista y el imperialismo antiguo, que conllevaba la búsque-

con la destrucción votiva de las ciudades «cercanas» en el *hêrem*, debe ser entendida, más allá de cualquier ideología religiosa o tribal, como orientada a crear y adquirir un espacio vacío donde expandirse a expensas de los ocupantes anteriores.

Los tracios implicados en la historia de Micaleso pertenecían, como hemos visto, a la tribu de los Díos. Ulteriores denominaciones que los caracterizaban eran las de «portadores de cuchillos» (*makhairophóroi*), «no sometidos a dominio» (*autónomoi*) y «montañeses» (*oreinoí*). Instalados en el área poco accesible del macizo de Ródope, los Díos exhibían algunos de los rasgos culturales típicos de la etnia tracia: practicaban principalmente el pastoreo y la caza, complementados con los asaltos a las poblaciones agrícolas de la llanura.[25] La práctica de la metalurgia, favorecida por los recursos mineros de la región, con la fabricación de un sable corto ligeramente curvo característico del área tracia, la *skálme*, se integraba bien en el carácter guerrero de esas tribus. El «estilo de vida» tracio rehuía, como observa Heródoto, las fatigas de la agricultura, y ponía en la cúspide de los valores sociales el abstenerse de trabajar y vivir de

---

da de fuentes cada vez mayores de aprovisionamiento de esclavos.

[25] Sobre los tracios en general sigue siendo válido, a grandes líneas, el cuadro trazado en 1890 por W. Thomaschek en *Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung*, reimpr. Viena, 1980 (especialmente pp. 8 y ss., 112 y ss.). No agrega mucho, a pesar de la nueva documentación, sobre todo arqueológica, C. M. Danov, *Altthrakien*, trad. alem., Berlín-Nueva York, 1976 (1.ª ed. original en lengua búlgara es de 1968). Por las sumarias noticias que incluimos en el texto se verá que el modelo cultural tracio se inserta en la casuística de la «complejidad cultural», con la combinación de caza, pastoreo y razias (además de actividades artesanales) contemplada en la *Política* de Aristóteles (I 8).

guerras y razias.[26] Por lo demás, sería arriesgado generalizar semejante caracterización más allá de lo debido, ya que el área cultural tracia era demasiado vasta y demasiado diversificada para admitir simplificaciones tan drásticas. En el siglo v el dominio de los odrisos, una de las etnias tracias más relevantes, se basaba en los recursos de la agricultura y la cría de ganado; al lado de las masas de productores agrícolas libres, los linajes dominantes fundaban su poder en la propiedad de tierras.

Los tracios del Ródope supieron conservar intactas sus características culturales, defendiendo su independencia respecto a la hegemonía de los odrisos. Es cierto que se sumaron, como mercenarios o como salteadores «voluntarios», al ejército de Sitalces, pero sin renunciar por ello a su autonomía. En el ejército de los odrisos eran los combatientes «más belicosos».[27] Cualesquiera que fuesen las divergencias culturales, es preciso decir sin embargo que, del mismo modo que los tracios del Ródope, también los odrisos de la llanura practicaban un tipo de guerra que era sobre todo guerra de razias y devastación; a los espectadores de Aristófanes, el ejército de Sitalces, que sin embargo era aliado de Atenas, les parecía una enorme nube de langostas.[28]

A los tracios, y en general a los pueblos del norte, los griegos les imputaban una naturaleza iracunda y sanguina-

[26] ἀπὸ πολέμου καὶ ληστύος: Heródoto, V 6.

[27] Tucídides, II 98.4 (μαχιμώτατοι).

[28] Aristófanes, *Los acarnienses*, 150: ὅσον τὸ χρῆμα παρνόπων προσέρχεται. La alianza de Atenas con Sitalces había suscitado aprensión también entre los tesalios y los griegos al norte de las Termópilas, temerosos de que el ejército de los odrisos los atacara también a ellos, y análoga aprensión alimentaban los propios tracios «independientes» de las llanuras más allá del Estrimón, paneos, odomantes, droios y derseos (Tucídides, II 101.2-3).

ria: el propio Tucídides los define como «estirpe sanguinaria más que cualquier otra» (*génos phonikótaton*), dispuestos a cometer cualquier violencia apenas se sientan seguros. A los tracios se atribuía también la práctica del sacrificio humano y episodios de canibalismo y alelofagia.[29]

A pesar de tan negativas connotaciones culturales—o más bien, quizás justamente en virtud de ellas—, los tracios fueron reclutados muchas veces como mercenarios durante la guerra del Peloponeso. De una leva de mercenarios tracios debía hablarse en Atenas ya alrededor del 425-424, ya que de otro modo no se justificaría la irrupción en la escena de *Los acarnienses* de una banda de odomantes, significativamente caracterizados como «otros» porque están circuncidados (*apepsoleménoi*), de los que se prevé que serán contratados al precio de dos (¡!) dracmas por día. El empleo previsto (proféticamente se diría) por Aristófanes para los odomantes así reclutados es el de «arrasar con sus peltas toda la Beocia», aunque después en el escenario se con-

[29] Una connotación particular tenía para los griegos el arma comúnmente utilizada por los tracios, el corto sable curvo llamado, como se ha visto, σκάλμη o μάχαιρα, una especie de yatagán que reaparece con frecuencia entre los catálogos de excavaciones en las necrópolis tracias. (Danov, *op. cit.*, p. 145. Heródoto habla al respecto de «pequeños puñales» [ἐγχειρίδια σμικρά: VII 75]. Sin embargo, como lo han puesto de manifiesto M. Detienne y J. Svenbro, la μάχαιρα no es para los griegos un arma de combate: «ningún griego hace la guerra con un cuchillo»; el nombre del arma «no hace pensar en el combate regular de los hoplitas ... sino en las masacres despiadadas, en los asesinatos fratricidas, en la sangre de las guerras civiles, en suma, en todo lo que se designa con la palabra *spházein*, 'degollar'». (En Detienne y Vernant, *La cucina del sacrificio...*, cit., p. 161). Y los Díos del Ródope tenían justamente, como hemos visto, el nombre de «portadores de cuchillo» (μαχαιροφόροι). (Heródoto, IV 103; V 5; IX 119.1; Porfirio, *La abstinencia*, II 8.3).

tentan más modestamente con acabar con los ajos de Diceópolis.[30] Dos años más tarde, en el 423-422, será precisamente con el rey de los odomantes con quien Cleón tratará el reclutamiento de mercenarios como refuerzos para las tropas atenienses activas en la zona de Anfípolis.[31] Otros 1500 mercenarios tracios, ahora de la tribu de los edones, fueron enrolados por el espartano Brasidas durante la misma campaña.[32]

Pero el episodio más relevante, y que constituye un precedente significativo de la masacre de Micaleso, es el que ocurrió con ocasión de la reconquista de Mende. Los atenienses, al mando de Nicias y Nicóstrato, sitiaron a Mende y Sición, que los habían abandonado, con 50 naves, 1000 hoplitas, 600 arqueros y 100 mercenarios tracios. En Mende, la facción democrática puso fin al sitio abriendo las puertas de la ciudad; pero cuando los atenienses entraron, «se precipitaron en la ciudad con todo el ejército, y, en vista de que no había abierto las puertas... la saquearon considerándola tomada por asalto; y a duras penas impidieron los generales que fueran degollados los habitantes (*toùs anthrópous*)».[33] El saqueo estaba, pues, a punto de degenerar convirtiéndose en masacre, y el historiador reconoce a los dos estrategas el mérito de haber sabido evitarlo; no parece arriesgado suponer que los más proclives al baño de sangre eran los mercenarios tracios.

[30] Aristófanes, *Los acarnienses*, 156 y ss. Como muestra el καταπελτάσονται, también en este caso se trataba de peltastas como en el 414-413 (véase *supra*).

[31] Tucídides, V 6.2, donde sin embargo no queda claro si el reclutamiento efectivamente tuvo lugar.

[32] Tucídides, V 6.4.

[33] Tucídides, IV 129 y ss.

El precedente de Mende habría podido inducir mayor cautela en el empleo de mercenarios del Ródope en acciones como las llevadas a cabo diez años más tarde en Beocia por Diítrefes, a menos que la asamblea ateniense, al encargarle en esos términos la repatriación de los 1.300 Díos, hubiera tenido en cuenta también la eventualidad de una masacre, dejando la responsabilidad al estratega: la actitud de Atenas hacia su vecina Beocia en esos tiempos ciertamente no era muy tierna.

Un examen desprejuiciado de la narración de Tucídides nos lleva a concluir que de hecho el historiador intenta minimizar, o al menos no poner demasiado en evidencia, la responsabilidad de Diítrefes en la masacre de Micaleso. Por debajo de la aparente objetividad y distancia del relato, la exposición parece estar organizada con el objeto de reducir al mínimo la presencia de Diítrefes: nombrado sólo una vez al principio con su mero nombre personal, sin indicación del patronímico ni del cargo que ocupaba, desaparece de escena en el momento en que los tracios caen sobre la ciudad (29.4) para no volver a aparecer. El efecto que se obtiene de este modo es el de dejar a los tracios la responsabilidad de la matanza, que se atribuye a su carácter sanguinario, evidenciado por significativas connotaciones etnográficas. El propio hecho de inscribir el suceso entre los «desastres de la guerra», incluso señalándolo como uno de los *páthe* más dignos de lástima de todo el conflicto (30.4), obtiene el efecto de mantener la historia fuera de conexiones causales precisas, reduciéndola a un episodio marginal aunque deplorable.

Vacilamos por lo tanto en aceptar la «esterilización» operada sobre nuestro texto por varios críticos, a partir de E. Schwartz, que directamente negaba a todo VII 27-30 el carácter de «texto», atribuyendo su forma actual a la in-

tervención, obviamente torpe, del editor de los papeles de Tucídides;[34] en posiciones cercanas a las de Schwartz encontramos también a un historiador de tendencias muy diferentes como K. von Fritz.[35] Pero también Grene y Reinhardt sostienen, con argumentaciones diversas, la ausencia de una concatenación causal entre la decisión de devolver a su patria a los tracios y la masacre de Micaleso, hablando el primero de «acontecimientos particulares del dominio del azar», y el segundo de una «relación falseada entre causa y efecto».[36] Mucho más que concomitancias casuales, tenderíamos a ver significativas convergencias causales entre la repatriación de los tracios empleados en diversas acciones y la masacre que le siguió. Dejar mano libre a los tracios, en efecto, era una manera de resarcirlos por la pérdida del salario y el botín que esperaban.

Repatriar a 1300 tracios del Ródope no era una tarea insignificante. En las órdenes dadas a Diítrefes, estratega que ofrecía las máximas garantías de competencia, el margen de libertad que se dejaba al ejecutor en el marco de los «daños a causar al enemigo» (*toùs polemíous ... blápsai*) no podía menos que ser amplio; aquella masacre de la población que Nicias y Nicóstrato evitaron en Mende, ciudad aliada aunque rebelde, bien podía cargarse a la cuenta de las operaciones contra Beocia.

Más que un acontecimiento imprevisible y preterintencional, la masacre de Micaleso fue una expresión del gra-

[34] E. Schwartz, *Das Geschichtswerk des Thukydides*, Bonn, 1919, p. 201 y ss.

[35] K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Berlín, 1967, vol. I, p. 754 y ss.

[36] M. Grene, *Man in His Pride*, Chicago, 1950, pp. 75 y 80; K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, Gotinga, 1960, p. 208.

do de barbarización del conflicto en la fase «deceleica» de la guerra, capaz de conducir a un estratega ateniense a dejar correr sin remordimientos un tipo de guerra, la guerra «bárbara» de razia-aniquilación, que hasta entonces había sido extraña a la práctica de la guerra entre griegos.

NOTA PROSOPOGRÁFICA

Las informaciones que nuestras fuentes nos ofrecen sobre Diítrefes dejan mucho que desear, y sin embargo no falta en ellas algún dato interesante en relación con la historia de Micaleso.[37] El personaje es atacado en varias ocasiones por Aristófanes, que le reprocha la oscuridad de sus orígenes (en *Las aves*, v. 797 y ss., se habla de las «alas de mimbre» con las que Diítrefes, probablemente fabricante de damajuanas y comerciante de vino, habría alzado el vuelo), la rapidez de su carrera (*ibid.*), la acumulación de riquezas (fr. 307), así como sus actitudes de *parvenu* y los aires «oligárquicos» que inspiraba a los jóvenes atenienses (*Las aves*, v. 1443). El cómico Platón, en sus *Fiestas* (Ἑορταί), del 415-414 o poco después, tachaba a Diítrefes de «extranjero, loco, cretense, muy poco ateniense» (pero se trata de acusaciones que cabían en la praxis de la comedia). En Tucídides, Diítrefes reaparece en VIII 64.2 como estratega para la Epitracia; como tal actuó en apoyo del golpe de Estado oligárquico que derrocó al gobierno democrático en la isla de Taso (411-410). Tanto la estrategia del 414-413 como la del 411-410 muestran a Diítrefes en relación con Tracia,

[37] Sobre Diítrefes véase F. Sartori, *Una pagina di storia ateniese in un frammento dei «Demi» eupolidei*, Roma, 1975, p. 92 y ss.; G. Grossi, «Diítrefes e l'oligarchia a Taso», en *Critica storica*, 1984, pp. 517-534.

con la cual debía tener—igual que Tucídides, que fue estratega en Anfípolis y Taso en el 424-423—conexiones familiares o personales. Esas conexiones, y el conocimiento de la realidad de la región que debía poseer, pueden haber sido el motivo que indujo a la asamblea de Atenas a otorgarle repetidamente cargos de confianza en esa área.

Más oscura es la noticia que da Pausanias (I 23.3-4) sobre la existencia en la acrópolis de Atenas de una estatua de bronce (obra de Cresila, fechable en el 413-412) que representaba a Diítrefes «atravesado por flechas». Más que el Diítrefes mencionado en la inscripción, es posible que la estatua representara a un enemigo vencido y flechado por él. Pero no faltan otras hipótesis, para las cuales se remite al comentario *ad. l.* de D. Musti y L. Beschi (Pausanias, *Guida della Grecia*, vol. I, Milán, 1982).

XII
EL HÉROE, LA ARMADURA, EL CUERPO

> Ya que esto es lo que el héroe posee realmente,
> lo que realmente es: sus armas, su cuerpo.
>
> MARIA GRAZIA CIANI

Al inicio del duelo en el que se enfrentarán Eneas y Aquiles, y que concluirá en nada gracias a la intervención de Posidón, Apolo intenta convencer al hijo de Anquises de que no arriesgue su vida en el choque con un adversario de semejante temple. Y he aquí cómo fundamenta Eneas su negativa a sustraerse a la prueba: es verdad que al lado de Aquiles hay siempre «algún dios que mantiene a la muerte alejada de él», pero «si un dios emparejara las suertes de la guerra, no me vencería tan fácilmente, ni siquiera si fuese todo de bronce, como se jacta de ser».[1]

Un héroe «todo de bronce», ¡qué idea tan curiosa para la *Ilíada* (y de hecho no encontramos rastro de ella en ninguna otra parte en Homero)! Sin embargo parece que realmente existieron personajes de ese tipo: Talos, el gigante de bronce, o el narte Badratz, cuyo cuerpo era todo (o casi) de acero templado,[2] o bien el protagonista de *El caballero inexistente* de Calvino; Agilulfo no existía sino gracias a

[1] οὐδ'εἰ παγχάλκεος εὔχεται εἶναι 20, v. 102. Todas las citas de la *Ilíada* corresponden a la traducción de Luis Segalá y Estalella.

[2] «Todo el cuerpo de Batradz fue de puro acero azul, salvo un intestino, que no se templó porque el mar [al que el herrero Kuralaegon lo había arrojado] se secó demasiado pronto» (G. Dumézil (ed.), *Il libro degli eroi. Leggende sui Narti*, trad. italiana, Milán, 1987 [1.ª ed. 1965], p. 191). Sobre Talos véase Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, IV, 1638 y ss.

su armadura que, carente de cualquier sustancia corpórea, no contenía en su interior más que una inteligencia sumamente lúcida, y de la cual salía una voz que confería a ese fantasma una apariencia de vida. Cuando Agilulfo muera, no quedará de él más que un montón de placas metálicas, huella improbable de una existencia irreal.

Nada de esto hay en Homero, salvo por la jactancia de Aquiles que acabamos de ver: la epopeya no conoce armaduras sin cuerpo, como no conoce cuerpos sin armadura. Armaduras que, por lo demás, no ofrecían a quien las llevaba una protección total: a pesar del yelmo, el escudo, la coraza y las grebas, el cuerpo del héroe homérico estaba siempre expuesto a las heridas de lanza, espada o flecha, sobre todo en partes como el cuello, la cara o el bajo vientre, donde, como dice Homero, la piel (*khrós*) quedaba al descubierto lo suficiente para hacer de ella el blanco al que el adversario apuntaba.[3] Sin entrar en detalles técnicos, nos limitaremos a advertir que la armadura homérica no tenía nada que ver con la aterradora coraza de Dendra, que encerraba en una serie de placas superpuestas el cuerpo de quien la usaba, suponiendo que alguien la haya usado alguna vez...[4]

[3] Véase *Ilíada*, 22, v. 321 y ss., donde Aquiles busca con la mirada el punto más débil de la «bella piel» de Héctor (εἰσοροῶν καλόν, ὅπῃ εἴξειε μάλιστα); las armas de bronce cubrían toda la «piel» (χρόα) del héroe troyano, pero quedaba expuesta la garganta, «en el punto en que la clavícula divide el cuello de los hombros» (véase *infra*, n. 18). Subrayamos la insistencia del texto en el término χρώς, que habitualmente se traduce como 'cuerpo' pero que en realidad designa justamente la superficie visible del cuerpo del combatiente.

[4] Véase H. W. Catling, art. *Panzer*, en *Archaeologia Homerica* (*Kriegswesen*, Teil I, p. 96 yss.). Para la armadura en general, véase también A. M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks*, Londres, 1967.

Por otra parte, la invulnerabilidad no congenia con la naturaleza más genuina del héroe, y cuando hay rastro de ella (como en el caso de Batradz, Sigfrido, o el propio Aquiles), siempre se encuentra en el cuerpo del presunto invulnerable algún pequeño trozo en el que, por cualquier accidente, la magia no ha funcionado. Cuentos de hadas, ciertamente, pero no sólo eso, porque la mortalidad es siempre una propiedad esencial y no accidental del héroe, para el cual no se contempla una muerte natural, de vejez o de enfermedad. «Héroe» es por definición quien muere en batalla, o enfrentándose a una prueba de valor; para los griegos en particular, es sólo después de la muerte que se llega a ser «héroe» (*héros*) en sentido estricto, y la tumba del héroe se convierte en objeto de culto.[5]

No hay armadura sin cuerpo, como no hay cuerpo sin armadura: «las partes de la armadura que se adhieren al cuerpo son para el guerrero como una segunda piel».[6] El héroe homérico se identifica en la unidad indivisible del hombre con sus armas; no existe, en el momento de la batalla—y es en la batalla donde transcurre la mayor parte del tiempo narrativo del poema—un héroe sin armadura, carente de esa dotación de instrumentos de defensa y de ofensa que lo constituyen como guerrero.

Armas y armaduras, lanzas y espadas, yelmos, escudos, corazas, ocupan en la topología de la *Ilíada* un espacio exorbitante. El espacio visual y auditivo de la batalla homérica, una batalla tupida de hombres y de caballos donde a veces no hay espacio para moverse, y donde rara vez ocurre que una lanza, una vez arrojada, no encuentre a na-

[5] Véase sobre todo A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958. Y véase aquí «El último viaje de Odiseo», p. 284 y ss.

[6] M. G. Ciani, *Il canto di Patroclo*, Venecia, 1989, p. 12.

die en su trayectoria;[7] ese espacio, pues, está dominado por los brillos cegadores del bronce bien lustrado que refleja y multiplica como en un juego de espejos la luz despiadada del sol meridiano enviándola hasta el cielo.[8]

Al mismo tiempo, el campo de batalla es constantemente invadido, más aún que por los gritos de aliento o los lamentos de los heridos y los moribundos, por el resonar de las armaduras de los guerreros en movimiento, los choques de los escudos, de los yelmos, de las espadas de los adversarios enfrentados. Cuando Diomedes salta a tierra de su carro, «terrible fue el resonar del bronce sobre su pecho»;[9] cuando Aquiles da un salto para escapar de las aguas del Escamandro, «el bronce resonaba horriblemente sobre su pecho».[10] ¿Y qué decir del momento en que las armaduras chocan o se golpean? «chocaron entre sí los escudos, las

[7] Ejemplos innumerables: 4, v. 492; b, vv. 119, 302; 13, v. 183 y ss., 516; 14, v. 463; 15, v. 430 y ss.; 17, v. 304 y ss., 608. En esos casos un guerrero lanza su asta apuntando a un enemigo y falla, pero de todos modos hiere a otro guerrero (por ejemplo, 8, v. 119: Diomedes no le pega a Héctor pero le acierta a su auriga). En otros puntos la lucha es tan cerrada que basta arrojar al azar, con la certeza de que de todos modos le dará a alguien (15, v. 573; 16, v. 284 y ss.).

[8] El mismo tema se encuentra en la *Chanson de Roland*: v. 1002 y ss. *«Clers fut li jurz e bels fut li soleilz; n'unt guarnement que tut ne reflambeit»* («Claro era el día y bello era el sol: no tienen guarnimiento que no reluzca»); 1031 y ss.: *«Luisent cil elme, ki ad or sunt gemmez, | e cil escuz e cil osbercs safrez | e cil espiez...»* («Brillan los yelmos engastados con oro, los escudos y las lorigas jaldes...»); 1808 y ss.: *«Cuntre le soleil reluisent cil adub, | osbercs e helmes i getent grant flambur, | e cil escuz...»* («Las armaduras brillan contra el sol; lanzan gran fulgor lorigas y yelmos y los escudos...»).

[9] 4, v. 420: δεινὸν δ'ἔβραχε χαλκὸς ἐπὶ στήθεσσιν ἄνακτος; 21, v. 254 y ss.: ἐπὶ στήθεσσι δὲ χαλκὸς / σμερδαλέον κονάβιζε.

[10] XXI, v. 254 y ss.

lanzas y el valor de los hombres armados de broncíneas corazas, y al aproximarse las abollonadas rodelas se produjo un gran tumulto» (4, v. 446 y ss.); Agenor golpea a Aquiles debajo de la rodilla, y «la greba de estaño recién construida resonó horriblemente» (21, v. 592 y ss.); Áyax es abrumado por los dardos, y «su refulgente casco resonaba de un modo horrible en torno de las sienes» (16, v. 104 y ss.). El estruendo de las armas es tal que supera las voces de los combatientes: cuando Menesteo tiene que llamar en su ayuda a los dos Áyaces, que sin embargo no estaban lejos, «no podía hacerse oír por más que gritara porque era tanto el estrépito, que el ruido de los escudos al parar los golpes, el de los cascos guarnecidos con crines de caballo, y el de las puertas llegaban al cielo» (12, v. 337 y ss.). Y fácilmente podríamos continuar la ejemplificación.[11]

Pero es sobre todo en el momento en que el guerrero herido de muerte se desploma cuando se hace sentir ese fúnebre rumor de bronces: para describir esa situación los aedas disponían de todo un repertorio de versos «de fórmula», en los que el primer hemistiquio puede variar en la descripción de la modalidad de la caída, mientras que la cláusula obligada es invariable. Baste un ejemplo: «cayó éste con estrépito y sus armas resonaron»;[12] es como si, ligada

[11] Deben señalarse los casos en que de las armaduras golpeadas se eleva un sonido expresado con verbos como ἀύω, λάσκω, habitualmente usados para un grito humano: 12, v. 160. κόρυθες ... ἀύτευν, 13, v. 441 (χιτῶν) ἄυσεν, 14, v. 25 λὰκε ... χαλκός.

[12] δούπησεν δὲ πεσὼν ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐν αὐτῷ; 4, v. 504, y con frecuencia en otras partes. Nótese que la caída del guerrero se descompone en dos momentos «acústicos»: primero el estruendo del héroe que cae al suelo, después el resonar de las armas que ciñen su cuerpo. Una variante menos frecuente asocia efectos acústicos y ópticos: «el guerrero dio de ojos en el suelo, y las broncíneas labradas armas resonaron»

al héroe por una solidaridad y una *sympátheia* inconmovibles, su armadura misma emitiera resonancias fúnebres.[13]

En la guerra homérica, las armas y las armaduras no son solamente un ingrediente escenográfico de gran eficacia y resonancia: unidas a los cuerpos que protegen o hieren según el caso, constituyen la suprema señal de distinción, el símbolo concreto del valor del guerrero. De ahí deriva el particular relieve de las escenas de «vestidura» en el momento en que el héroe se prepara para entrar en la pelea, escenas que, a pesar del carácter estereotipado y el lenguaje «de fórmula», poseen un valor ritual comparable al del rito medieval de la vestidura del caballero, cuando éste se pone por primera vez la armadura es investido de su título y asume por entero la dignidad de su cargo.

La relación entre el guerrero y su panoplia está regulada por leyes precisas. Como los combatientes no son todos igualmente valerosos, es a los más valientes a quienes corresponden las mejores armas, de manera que la calidad de la armadura sea proporcional a la de su portador, a costa de sustituciones como la impuesta por Posidón a los aqueos: «y el varón que, siendo bravo, tenga un escudo pequeño para proteger sus hombros, déselo al menos valiente y tome otro mejor». Es así que, en el momento de formar las filas, Diomedes y los demás jefes «recorriendo las hileras, hacían

---

(ἀμφὶ δὲ οἱ βράχε τεύχεα ποικίλα χαλκῷ: 12, v. 396; 13, v. 181; 14, v. 420).

[13] Caso singular es el de Héctor, alcanzado por una maza lanzada contra él por Áyax: «de igual manera, el robusto Héctor dio consigo en el suelo y cayó en el polvo: la pica se le fue de la mano, quedaron sobre él escudo y casco, y la armadura de labrado bronce resonó en torno del cuerpo» (14, vv. 418-420). En toda la *Ilíada* es éste el único ejemplo en que el guerrero no cae muerto, sino herido, y sin embargo sus armas emiten un sonido fúnebre, que se puede entender como aviso anticipado de la próxima muerte del héroe.

el cambio de las marciales armas. El esforzado tomaba las más fuertes y daba las peores al que le era inferior».[14]

Con este metro se evalúa el intercambio de armaduras entre Patroclo (Aquiles) y Héctor, cuando en plena batalla Héctor alcanza a los compañeros que llevaban a Troya las armas que le había quitado a Patroclo, y allí mismo cambia su armadura por la de Aquiles, mandando la suya a la ciudad.[15] «¡Ah, mísero!—comenta Zeus—no piensas en la muerte, que ya se halla cerca de ti, y vistes las armas de un hombre valentísimo, tan bueno como fuerte, y le has quitado ignominiosamente la armadura de la cabeza y de los hombros». Sin embargo, para compensarlo del destino mortal que lo espera, es Zeus mismo quien adapta las armas al cuerpo de Héctor; el héroe troyano sólo vuelve a entrar en la pelea después de haber sido, por así decirlo, revestido e investido con la armadura de Aquiles por el propio padre de los dioses.

No es posible pasar por alto las tres grandes escenas de vestidura de Agamenón (11, v. 15 y ss.), de Patroclo con la armadura de Aquiles (16, v. 130 y ss.) y del propio Aquiles, cuando se pone la armadura nueva que le ha fabricado Hefesto para que pueda volver a entrar en batalla (19, v. 367 y ss.). La vestidura sigue un esquema casi obligado: el héroe se pone primero las grebas, después la coraza que envuelve y protege el tórax; a continuación se echa sobre los

[14] 14, vv. 376 y ss., 381 y ss. Se observará que este procedimiento va contra cualquier conveniencia práctica, ya que de esa manera los combatientes incapaces pasan a ser aún más el punto débil del ejército.

[15] 17, v. 189 y ss. Ese transporte a Troya de la armadura vacía de Héctor es una especie de «triunfo al revés», un anuncio de su fin: de hecho, el cuerpo del héroe no regresará a la ciudad hasta después de su muerte; véase Ciani, *Il canto di Patroclo*, cit., p. 24.

hombros la bandolera que sostiene la espada en su vaina, toma el escudo, se coloca sobre la cabeza el yelmo con doble o triple cimera, y finalmente empuña con la mano derecha los dos venablos que lanzará contra el enemigo en la primera fase del torneo mortal.[16]

Las escenas de vestidura se repiten a lo largo de todo el poema; en general, se trata de vestiduras de héroes singulares, pero hay también vestiduras colectivas, en las cuales falta la riqueza de detalles de las primeras.[17]

El guerrero homérico tiene dificultad para separarse de su armadura, incluso durante el sueño, si la situación lo impone; Néstor duerme «acostado en blanda cama. A un lado veíanse diferentes armas —el escudo, dos lanzas, el luciente yelmo ...»; Diomedes y los suyos duermen en armas fuera de las tiendas, con las cabezas apoyadas en los escudos (10, vv. 75 y ss., 151 y ss.), y en uno de los habituales relatos del mismo Néstor leemos: «cenamos sin rom-

[16] Véanse también, entre otras, las dos escenas de vestidura de Atenea, 5, v. 736 y ss. (versión extensa) y 8, v. 384 y ss. (versión abreviada); la vestidura «exótica» de Paris (3, v. 17 y ss.). O la totalmente excepcional de Diomedes y Ulises en la *Doloneia* (10, v. 254 y ss.). Aun manteniéndose dentro del esquema general, cada escena de vestidura puede presentar variantes más o menos sensibles en los detalles.

[17] En la *Chanson de Roland* tenemos las vestiduras individuales de Carlos (v. 2986 y ss.), del emir Baligante (v. 3140 y ss.) y la de Pinabel y Thierry antes del duelo que decidirá la suerte de Ganelón (v. 3863 y ss.). Tenemos en cambio un solo ejemplo de vestidura colectiva, la de los sarracenos (v. 994 y ss.): «*Paien s'adubent des osbercs sarazineis,* | *Tuit li plusur en sunt dublez en treis.* | *Lacent lor elmes mult bons, sarraguzeis,* | *ceignent espees de l'acer vianeis.* | *Escuz unt genz, espiez valentineis...*». («Los paganos se arman con lorigas sarracenas, la mayoría de las cuales son de tres dobles; enlazan sus muy buenos yelmos zaragozanos y se ciñen espadas de acero vianés; llevan hermosos escudos, asconas valencianas ...»).

per las filas, y dormimos con la armadura puesta, a orillas del río».[18]

Con mayor razón rara vez ocurre que alguien se quite las armas durante la batalla, si no es para correr, o para huir más rápido... Es el caso de Antíloco, que para llegar a las naves y avisar a Aquiles de la derrota de los aqueos parte corriendo, confiando su armadura a Laódoco (17, v. 697 y ss.). Pero en toda la *Ilíada* tenemos un solo caso en el que los combatientes, en este caso los aqueos desbaratados, arrojan las armas, sobre todo las más pesadas y molestas, escudos, yelmos, espadas, para correr más rápido, «olvidando la furia guerrera». El poeta observa, con palabras que traicionan su sentimiento: «muchas armas hermosas de los dánaos fugitivos cayeron en el foso».[19] Fuera de eso, sólo con ocasión de una tregua los combatientes de los dos ejércitos «dejando la armadura en el suelo, se pusieron muy cerca unos de los otros», para asistir al espectáculo del desafío entre Menelao y Paris (3, v. 114 y ss.).

¡Ay del guerrero (pero esto sólo muy rara vez ocurre) que se deja sorprender desarmado por un enemigo! La desnudez homérica no es la desnudez heroica del doríforo de Policleto o de los bronces de Riace, ni la desnudez efébica y atlética de los jóvenes que se miden en el gimnasio o en el

[18] 11, v. 730 y ss. (κατακοιμήθημεν ἐν ἕντεσιν οἷσιν ἕκαστος). En la *Chanson de Roland,* Carlos duerme en armas la noche antes de la batalla (v. 2496 y ss.): «*Li emperere s'est culcet en un pret;* | *sun grant espiet met a sun chef li ber:* | *icele noit ne se volt il desarmer.* | *Si ad vestut sun blanc osberc sasfret,* | *laciet sun elme ... Ceinte Joiuse...*». («El emperador se ha acostado en un prado; el barón deja en la cabecera su gran azcona; aquella noche no quiere desarmarse. Lleva puesta su blanca loriga jalde, enlazado su yelmo gemado de oro y ceñida la Joyosa...»).

[19] 17, v. 760 y ss. (πολλὰ δὲ τεύχεα καλὰ πέσον ... φευγόντων Δαναῶν).

estadio. El héroe desnudo es en el poema como un animal despojado de su caparazón natural, es un ser no sólo indefenso sino disminuido, porque la armadura, desde lo alto de la cimera hasta las grebas, forma un todo único con su cuerpo, con su *démas*, y sólo la muerte puede separar, y separa, esas dos partes que constituyen la persona homérica, partes encastradas una en otra de manera anatómica y mecánicamente perfecta.

Así ocurre que Aquiles sorprende en la ribera del Escamandro a Licaón inerme: «sin casco, escudo, ni lanza, porque todo lo había tirado al suelo ... las rodillas vencidas por el cansancio». Sería superfluo agregar que la súplica de ser hecho prisionero a cambio de rescate no convence a Aquiles, quien «puso mano a la tajante espada e hirió a Licaón en la clavícula, junto al cuello: metióle dentro toda la hoja de dos filos, el troyano, dio de ojos por el suelo y su sangre fluía y mojaba la tierra».[20]

Y hay un momento, en el desarrollo del poema, en que el propio Aquiles se encuentra privado de sus armas, que Héctor usa después de la muerte de Patroclo; en tales condiciones, el héroe se ve obligado a contener su instinto de venganza inmediata, a la espera de una nueva armadura: «desnudo y sin armas (*gymnós*)—observa Menelao—Aquiles sin armas no podrá combatir con los troyanos» (17, v. 711). Y el propio Aquiles: «¿Cómo puedo ir a la batalla? Los teucros tienen mis armas ... Y en tanto, no sé de cuál guerrero podría vestir las armas». (*klytà teúchea*: 18, v. 188 y ss.). De todos modos, Aquiles hace una aparición en el campo de batalla, aunque de naturaleza casi sobrenatu-

[20] 21, vv. 49 y ss., 116 y ss. Se notará que el punto en que Aquiles hiere al desnudo Licaón es el mismo al que apunta en el duelo con Héctor, buscando una abertura en la armadura (véase *supra*, n. 3).

ral, de todos modos la hace: «Atenea cubrióle los fornidos hombros con la égida floqueada y circundóle la cabeza con áurea nube ...» (*ibid.*, v. 203 y ss.). Pero, incluso así transfigurado, el héroe no se mezcla con los combatientes: de pie sobre el foso, por tres veces lanza con su voz «de bronce» (*ópa khálkeon*) el terrible grito de guerra, sembrando el terror entre los troyanos; pero sólo tras revestirse de la nueva armadura forjada para él por Hefesto podrá volver a entrar en la batalla.

En cuanto a Héctor, que viste la «primera» armadura de su enemigo, un instante antes del duelo tiene un momento de vacilación, y piensa en acercarse desarmado al adversario para ofrecerle a Helena y todos sus haberes, y para proponerle dividir con los aqueos todos los tesoros de Ilión a cambio de la paz... Una duda que no dura más que un instante, porque Héctor sabe demasiado bien que viéndolo desarmado, «desnudo ... como una mujer» (*gymnŏn eónta ... hós te gynaîka*), Aquiles no dejaría de matarlo de inmediato, despojado de sus armas (22, v. 111 y ss.).[21]

Veamos de cerca este cuerpo privado de su armadura, el cuerpo del héroe muerto y desnudo. Es el cuerpo de Héctor, un cuerpo inerme e inerte, abandonado a la curiosidad y a la crueldad de los vencedores, pero del cual no ha desaparecido la belleza. Los «valerosos» que lo vieron morir desde lejos se acercan ahora al cadáver para palpar sus carnes, para clavarles ¡finalmente! picas y espadas. No hubo ninguno que no descargara su golpe; «y hubo quien, con-

[21] Es lo que ocurre en W. Shakespeare, *Troilo y Crésida*, acto V, esc. 8, donde Héctor, cansado de la batalla, se quita la armadura, cuando llega Aquiles; le suplica que le perdone la vida («Desarmado estoy: renuncia a esta ventaja, griego» [*«I am unarmed: forego this vantage, Greek»*]), pero Aquiles no lo escucha y hace que los mirmidones masacren al héroe.

templándole, habló así a su vecino: "¡Oh, dioses! Héctor es ahora mucho más blando en dejarse palpar que cuando incendió las naves con el ardiente fuego". Así algunos hablaban, y acercándose le herían» (22, v. 371 y ss.).

Normalmente el combatiente homérico cae vencido por un adversario que ha logrado atravesar con la lanza la coraza o el yelmo, o encontrar en la armadura un punto descubierto donde hundir el hierro. Si las circunstancias lo permiten, a continuación se despojará al muerto de sus armas, que serán presa del vencedor: es el caso de Héctor y de tantos otros héroes, tanto troyanos como aqueos.

Pero hay en la *Ilíada* un episodio, absolutamente central y crítico, y que es un *unicum* en el poema, en el que el guerrero es despojado de sus armas antes de recibir golpe alguno, como para confirmar el hecho de que separar el cuerpo del guerrero de su armadura equivale a anular su esencia misma, a privarlo de la posibilidad de sobrevivir. En el duelo decisivo entre Héctor y Patroclo (¿o más bien entre Apolo y Patroclo?), el dios «se le puso detrás, y alargando la mano, le dio un golpe en la espalda ... Febo Apolo le quitó de la cabeza el casco ... A Patroclo se le partió en la mano la pica larga... el ancho escudo y su correa cayeron al suelo ... Apolo desató la coraza que aquél llevaba»[22] (16,

[22] El dios lleva a cabo con facilidad una operación de otro modo dificilísima. En caso de despojar de su armadura al cadáver de alguien caído en medio de la pelea, desatar la coraza era la operación más peligrosa y dificultosa, como observa Catling, art. cit., p. 82; véase el ejemplo de 11, v. 373 y ss., donde Diomedes arriesga la vida demorándose en desatar del tórax la coraza de Agástrofo. Pero parece que justamente la coraza es, junto con el yelmo, la presa más ambicionada: esto se desprende de la insistencia con que el lenguaje de fórmula de la *Ilíada* expresa la expoliación con los términos «quitar las armas de los hombros» (συλῆσαι τεύχεα ἀπ' ὤμων).

v. 791 y ss.). Desarmado y presa de un aturdimiento que le impide darse cuenta de lo que ocurre alrededor de él, Patroclo está expuesto al golpe del primero que llega, de un Euforbo cualquiera que le clava la lanza entre los hombros, aunque el golpe de gracia se lo asestará Héctor, vencedor «oficial» del duelo.

De este episodio se puede deducir una verdad central, que debía ser aceptada como tal por los oyentes, y después por los lectores, de la *Ilíada*: con la muerte y el expolio del cuerpo (en el episodio de Patroclo el orden de sucesión está invertido en relación con la generalidad de los demás casos) no sólo desaparece el vínculo que unía el cuerpo del guerrero a su *psykhé*—'vida' y 'alma' al mismo tiempo—, que con la muerte vuela al Hades, sino que también se disuelve para siempre esa unidad inseparable que mantenía juntos al cuerpo del guerrero y su armadura, haciendo de ellos una sola entidad indivisible, aquel campeón reluciente en sus armas de bronce que bajaba al campo para conquistar con sus pruebas de valor, para sí mismo y para su linaje, un *kléos áphthiton*, una gloria imperecedera.

Con la muerte en combate y el expolio del cadáver que la sigue, tanto el cuerpo como las armas del guerrero caído se convierten en objetos inertes, pasivos, ya no protagonistas de los acontecimientos. Es en ese momento cuando se muestra un aspecto de la guerra épica que, más allá de la exhibición de osadía y de las jactancias de gloria y de honor, traiciona su verdadera naturaleza, su objetivo inmediato: asaltar, saquear, apoderarse de cuanto pertenece al enemigo, incluido su cuerpo: un botín que a su vez se convierte en fuente de honor y de gloria, de *kléos*, porque tanto más glorioso será el guerrero que pueda alinear en su tienda o en su palacio, más numerosas y más espléndidas, las armas sustraídas a los enemigos muertos.

En la *Ilíada* se combate para vencer, para vengar el honor agraviado, para reconquistar a una reina raptada, para destruir a sangre y fuego la ciudad del enemigo; pero la esencia más concreta de la victoria, la que aporta mayor prestigio al combatiente, es el botín de armas, de caballos, de carros de guerra. Se combate para matar al enemigo, al que raramente se le perdona la vida si se entrega prisionero, y cuando eso ocurre es sólo para obtener un rescate más conveniente en oro, plata, bronce, caballos, esclavos y esclavas. Se combate para matar al adversario, y a la vez para apoderarse de su armadura: sólo con el expolio que sigue a la muerte la victoria puede considerarse completa, el enemigo está verdaderamente muerto, reducido a un cadáver desnudo y abandonado que se comerán los cuervos, los buitres, los perros vagabundos que pueblan la llanura de Troya, figuras siempre a la espera en los márgenes de este paisaje desolado, una llanura árida y desolada hecha de pedregales y arenas, y más arenas y más pedregales.

A estas alturas se imponen consideraciones de orden léxico, concernientes al significado y el empleo que tiene en la *Ilíada* el término *enarízein*, o la más rara forma compuesta *exenarízein*.[23] Se trata de un verbo denominativo, derivado de un sustantivo plural *énara* ('armas'), cuyo epíteto corriente es *brotóenta* ('ensangrentadas'). *Énara* designa específicamente las armas, o mejor aún la armadura, no en general, sino en cuanto y después que ha sido quitada al enemigo abatido; *énara* no son, por lo tanto, las armas que los guerreros visten, o simplemente poseen, mientras viven o mientras combaten, sino las que quedan en el suelo sobre los cuerpos mismos de los muertos, y de las que

[23] Véase H. Trümpy, *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos*, Basilea, 1950, p. 86 y ss.

serán despojados por los enemigos de inmediato o apenas termine la batalla.[24]

Desde el punto de vista etimológico, el valor originario de *énara* es 'presa', 'botín', y el significado del verbo derivado sería 'asaltar'. En la *Ilíada (ex)enarízein* aparece con dos matices diferentes: en el sentido más específico, *enarízein* (y más aún *exenarízein*) significa 'despojar de su armadura al enemigo muerto'; normalmente (pero hay excepciones) esa operación está reservada al propio matador, para el cual esas armas ensangrentadas son al mismo tiempo presa y trofeo. Pero al lado de ese primer significado hay un segundo más genérico: *enarízein* puede significar simplemente 'matar', independientemente del hecho de que el expolio de las armas se produzca o no (también este caso es posible).

Dicho de otro modo, en *enarízein* está siempre incluido, directa o indirectamente, el acto de matar, mientras que el verbo—con frecuencia pero no siempre—designa la operación de despojar de sus armas al enemigo caído, operación que a veces las circunstancias hacen impracticable, o que es realizada por otro, distinto del matador.[25]

En este sistema semántico, y en el código ideológico que éste presupone, las dos operaciones de matar al adver-

[24] Véase lo que escribe E. Avezzù en su comentario a *Il canto di Patroclo*, cit., p. 110: «Es significativo que se apropie de las armas aun antes de haberse asegurado el cadáver del adversario, y eso por la fuerza de un acto destinado a transferir inmediatamente la gloria, la virtud de las armas a quien se reviste de ellas».

[25] Como alternativa a (ἐξ)εναρίζειν, la epopeya hace uso de συλᾶν, cuyo significado sin embargo se restringe al acto de la expoliación propiamente dicha, y no al de la muerte, que se da por ya ocurrida. El nexo más frecuente es con τεύχεα, a menudo con la ulterior precisión ἀπ' ὤμων, por ejemplo en 15, v. 544 y s., χαλκήρεα τεύχε' ἀπ' ὤμων / συλήσειν.

sario y despojarlo de su armadura aparecen como complementarias, como si se tratase de una única acción. Combatir significa sin duda matar, pero significa también asaltar, saquear, y en la mentalidad de la poesía homérica un muerto sólo está verdaderamente muerto, un enemigo sólo está verdaderamente vencido, cuando su cuerpo es despojado de las armas que lo protegían, y que pasan a ser propiedad del vencedor, que se apropia así del vencido y de lo más representativo que éste tenía, la coraza, la espada, el yelmo, el escudo por fin, que con el emblema que lo ornaba distinguía al guerrero y lo hacía identificable entre la multitud de los combatientes.[26]

En la realidad por así decirlo cotidiana del poema, en ese espectáculo confuso y por momentos indescifrable para los propios combatientes que es la batalla homérica, las cosas no siempre se desarrollan de acuerdo con esas reglas, militares y éticas a la vez. Puede haber alguien que, aprovechando las circunstancias, se apodere de las armas de un enemigo que no fue muerto por él, violando así el código caballeresco.[27] Otras veces son los compañeros del héroe caído los que impiden a los enemigos apoderarse de su armadura, llevándose el cadáver a rastras o tomando al expoliador (fallido) como blanco de sus dardos.[28] En otros

[26] «El guerrero y la armadura forman una unidad en el campo de batalla, las armas son estrictamente personales y constituyen un elemento de identidad tanto como un medio de identificación» (Ciani, *op. cit.*, p. 14).

[27] Es el caso de Elefenor (4, v. 457 y ss.) que intenta desarmar a Equépolo, hijo de Antíloco, pero no lo consigue porque es muerto a su vez por Agenor (4, v. 457 y ss.).

[28] Véase por ejemplo el episodio en que Héctor ordena a los troyanos que pongan a salvo el cuerpo de Calétor para que los aqueos no se adueñen de sus armas (μή μιν 'Αχαιοὶ | τεύχεα συλήσωσι: 15, v. 425 y

casos, cuando la masacre es demasiado grande, ponerse a desarmar a los muertos uno por uno, cada matador a su muerto, significaría interrumpir la batalla, y es necesario postergar la operación.

La casuística al respecto es de lo más variada. Va desde el episodio de la batalla entre los pilios y los epeos, narrado por Néstor («Perseguimos a los epeos por la espaciosa llanura, matando hombres y recogiendo magníficas armas»: 11, v. 754 y ss.), hasta situaciones muy distintas, como cuando Héctor, para que los suyos lo sigan hasta las naves aqueas para prenderles fuego, se ve obligado a prohibir el expolio de las armaduras de los enemigos que han quedado en el campo, amenazando con matar allí mismo a quien sea sorprendido ocupado en reunir botín (15, v. 347 y ss.).[29] Análoga es la incitación de Néstor a los suyos durante la batalla: «¡Que nadie se quede atrás para recoger despojos y volver, cargado de ellos, a las naves; ahora matemos hombres y luego con más tranquilidad despojaréis en la llanura los cadáveres de cuantos mueran!» (6, v. 68 y ss.). Es evidente que en este caso ya no se tratará de un expolio según las reglas heroicas, sino simplemente de hacer botín recogiendo las armas de los enemigos caídos como se pueda.

Los episodios citados más arriba muestran que la operación de *(ex)enarízein* se dispone a lo largo de un espec-

---

ss.). En otro caso, Idomeneo mata a Enómao, pero no consigue quitarle la armadura de encima porque se lo impiden demasiados golpes (13, v. 510 y s.). Análogamente 5, v. 617 y ss.; 11, v. 372 y ss.: en los dos últimos casos el expoliador es incluso herido por un enemigo.

[29] En otra parte es Ulises quien, tras haber matado a varios troyanos, debe renunciar a expoliarlos para seguir masacrando a otros (11, v. 341 y ss.).

tro axiológico que va de un máximo a un mínimo de valores caballerescos: del máximo representado por la gesta del héroe victorioso que no teme arriesgar la vida para apoderarse de la armadura del vencido, hasta el mínimo de una multitud anónima que, terminada la batalla y quizá con ayuda de las tinieblas,[30] expoliará los cuerpos de los enemigos, y también de los amigos, como ocurre en todas las guerras y en todas las batallas: testimonio de ello es la infame empresa de Thénardier, «*rôdeur nocturne*» en el campo de Waterloo.[31]

El expolio del vencido está dentro de los cánones de la guerra homérica, y se trata de un derecho reconocido del vencedor. No es por casualidad que Héctor, al establecer los principios a los que deberá uniformarse el combate singular en que se enfrentará al campeón de los aqueos, enuncia solemnemente las reglas que deberán observar ambas partes: «Si aquél con su bronce de larga punta consigue quitarme la vida, despójeme de las armas, lléveselas a las cóncavas naves ... y si yo le matare a él ... me llevaré sus armas a la sagrada Ilión...» (7, v. 675 y ss.: la proclama enuncia además las reglas a observar en el tratamiento de los cuerpos; sobre ellas volveremos más adelante).

La existencia de semejante derecho reconocido no hace sino comprometer más al guerrero, consciente como es de que en caso de derrota su cuerpo, una vez consumido por el fuego de la pira funeraria, será sepultado sin el acompañamiento de esa custodia de bronce que lo acompañó en vida

[30] Como Dolón que se acerca de noche al campamento aqueo, «ignoro si va—dice Odiseo—...[a] despojar algún cadáver de los que murieron» (10, v. 341 y ss.).

[31] V. Hugo, *Les Misérables*, II.I.XIX (*Waterloo. Les champs de bataille la nuit*).

y que debería acompañarlo también en el más allá. ¡Qué deshonra, ser privado de la armadura! La angustia oculta, pero siempre presente, del héroe homérico, no es sólo el temor a la muerte, que también aflora constantemente sin que por eso el guerrero sea considerado un cobarde, sino la pesadilla de la deshonra que lo mancharía si sus armas cayesen presa del enemigo. Ya herido de muerte, he aquí cómo apostrofa Sarpedón al piadoso Glauco: «"¡Caro Glauco, guerrero afamado! Ahora debes portarte como fuerte y audaz luchador; ahora te ha de causar placer la batalla funesta, si eres valiente ... Seré para ti motivo constante de vergüenza y oprobio si, sucumbiendo en el reciento de las naves, los aqueos me despojan de la armadura ...» (16, v. 492 y ss.). La vergüenza no caerá solamente sobre el muerto desarmado, sino también sobre los compañeros que no consiguieron recuperar su armadura: la deshonra del héroe individual será también deshonra de la comunidad.[32]

Hasta aquí hemos hablado de armas y de armaduras.

[32] En la *Chanson de Roland* hay un solo caso de saqueo (fallido) de armadura, el del sarraceno que, creyendo muerto a Rolando, está por apoderarse de sus armas para llevárselas a Arabia como trofeo; pero Rolando, volviendo en sí, lo golpea con el olifante y lo mata (v. 2273 y ss.). Una diferencia fundamental separa a la *Chanson* de la *Ilíada*: en la llanura de Troya, apoderarse de las armas del enemigo ofrece también la posibilidad de vestirlas, como hace Héctor con la armadura de Patroclo, porque no existen diferencias apreciables entre la armadura aquea y la troyana: en eso como en otras cosas, los troyanos «hablan en griego». En cambio, un cristiano jamás se pondría una armadura sarracena (ni al contrario), porque correría el riesgo de ser muerto por sus propios compañeros, puesto que es muy grande la diferencia, por ejemplo, entre la espada de Rolando o de Carlos y el sable de un infiel. En consecuencia, en la *Chanson* no es posible ninguna sustitución o cambio de armadura, mientras que en la *Ilíada* se llega incluso al caso en el que dos enemigos como Diomedes y Glauco intercambian sus armaduras (6, v. 230 y ss.).

Pero ¿qué ocurre con el cuerpo del héroe caído que las llevaba? Veamos ante todo cómo se desarrolla la batalla homérica. Las reglas del combate singular prevén dos momentos: primero se apunta al adversario desde una distancia conveniente, arrojando contra él la lanza «de larga sombra» (*dolikhóskion énkhos*), con la esperanza de deshacerse de él al primer golpe. Si ese golpe falla, se repite (si se dispone de dos lanzas), o bien se pasa al combate cuerpo a cuerpo. Se trata de traspasar el escudo y/o la coraza con un venablo, o bien de herir al enemigo, con un venablo o con la espada, en uno de los puntos que la armadura deja al descubierto; pero también se puede intentar un mandoble sobre el yelmo, que podría partir en dos el cráneo del adversario.[33] La armadura homérica, como ya se ha observado, ofrecía una protección bastante segura sólo a algunas partes del cuerpo, pero dejaba expuestas otras, partes vitales como la garganta o el bajo vientre, o menos vitales como los muslos y los brazos: en estas últimas se producían las heridas menos graves, a veces poco más que una lesión superficial de la piel.

Tampoco la cara del guerrero queda completamente protegida por el yelmo, y con frecuencia ocurre que la lanza le atraviese el cráneo entrando por un ojo, o por entre los dientes. Otro punto expuesto, como hemos visto, es la juntura del cuello y el tronco: punto sumamente vulnerable, porque por allí pasan las dos carótidas exteriores que conducen al cerebro la sangre arterial. Los poetas de la *Ilíada*

[33] Los mandobles de este tipo son comunes en la *Chanson de Roland*, por ejemplo v. 2287 y ss.: «*Sil fiert en l'elme ... Fruisset l'acer e la teste e les os, \ amsdous les oils del chef li ad mi fors*» («Le golpea en el yelmo... le quiebra el acero, la cabeza y los huesos, le arranca los dos ojos de la cara ...»).

muestran al respecto un saber anatómico y traumatológico que nos da la medida del alto nivel alcanzado ya en aquella época por la anatomía y la medicina griegas.[34]

Mientras nos limitemos al caso del combate singular entre dos guerreros de rango y valor parejos, donde es incierto cuál de los dos será el vencedor (y muchas, demasiadas veces el resultado del combate se resuelve por la intervención de un dios), podemos hablar de desafío heroico y de muerte heroica, y es sobre todo en esos encuentros donde vemos que se respetan las normas que regulan, o deberían regular, la suerte del guerrero, de su cuerpo y de sus armas. Pero la guerra de Troya no está hecha exclusivamente de duelos caballerescos; es también una guerra librada por masas compactas de combatientes, una guerra en la que los instintos más violentos y crueles se desencadenan sin freno y el combate llega a ser casi una «guerra total» en la que están involucrados no sólo los guerreros sino también gente inerme, mujeres y niños en primer lugar.

No faltan en la *Ilíada* escenas de ferocidad inaudita: lo que le importa a Aquiles es solamente «la matanza, la sangre y el triste gemir de los guerreros» (19, v. 14), y es una auténtica masacre de enemigos la que el héroe lleva a cabo en las aguas del Janto: «saltó al río, cual si fuese una deidad, con sólo la espada y meditando en su corazón acciones crueles; y comenzó a herir a diestro y siniestro: al punto levantóse un horrible clamor de los que recibían los golpes, y el agua bermejeó con la sangre» (21, v. 10 y ss.).[35]

[34] La obra clásica sobre este tema, que aún no ha envejecido, sigue siendo W.-H. Friedrich, *Verwundung und Tod in der Ilias*, Gotinga, 1956.

[35] La furia que lo domina induce a Aquiles a un comportamiento paradójico como el de matar junto con los hombres también a los caba-

¿Imaginación febril del poeta? Basta tomar como testigo a uno de los historiadores más sobrios y mesurados, Tucídides:

Los atenienses apretaban el paso hacia el río Asínaro, de una parte porque al ser acosados por los múltiples ataques de una numerosa caballería y de las restantes tropas, creían que si atravesaban el río estarían en mejor situación; y de otra, por causa de sus sufrimientos y por la sed. Cuando llegaron al río, se precipitaron en él sin guardar ya orden alguno, sino que tanto ellos, al intentar cada uno atravesarlo el primero, como el enemigo con su acoso, hacían difícil el cruce; pues al verse forzados a marchar muy apretados caían unos sobre otros y se pisoteaban, y por efecto de los dardos y el restante equipo militar unos perecían y otros, no pudiendo levantarse, eran arrastrados por la corriente. Además los siracusanos, colocándose a lo largo de la otra orilla del río, que era escarpada, lanzaban armas arrojadizas contra los atenienses, los más de los cuales bebían con ansia y por causa del encajonamiento del río se llenaban de desorden; y los peloponesios, bajando, mataban sobre todo a los que se hallaban en el río. El agua se ensució inmediatamente, pero la bebían igual aunque llevaba sangre al tiempo que lodo, y los más se la disputaban».[36]

En combates como el que libra Aquiles en las aguas del

---

llos (21, v. 520), una de las presas más ambicionadas y uno de los bienes más costosos. Un episodio análogo se verificó durante la guerra del Peloponeso por obra de una banda de mercenarios tracios, que provocó una masacre en la pequeña ciudad de Micaleso, matando no sólo a los seres humanos sino hasta las bestias de carga (Tucídides, VII 29.4). Véase aquí «Masacre en Micaleso (y en otros sitios)», p. 243.

[36] Tucídides, VII 84.3-4 (trad. italiana de A. Corcella, *Tucidide. La disfatta a Siracusa*, Venecia, 1996). No se puede excluir que al redactar la narración Tucídides tuviera presente, conscientemente o no, la escena de la *Ilíada*, pero eso no disminuiría en nada la objetividad despiadada del relato.

Janto no se piensa ya en las reglas de la guerra heroica: los participantes simplemente se lanzan a la matanza, tratando de matar el mayor número de enemigos posible, incluso, como ocurre en la *Doloneia*, cuando éstos están dormidos, en el corazón de la noche, ignorantes e indefensos: es así como Diomedes masacra a los tracios dormidos junto a sus armas y sus caballos, masacrando a doce de ellos con la espada, y después al décimo tercero, que es su rey, Reso, y «la sangre enrojecía la tierra» (10, v. 483 y ss.).

Uno de los momentos en que el instinto sanguinario de un héroe, y se trata del rey de los argivos, se desata con mayor crueldad, se capta en el episodio en el que Agamenón apostrofa a su hermano Menelao, que duda entre matar o perdonar la vida a Adrasto a quien ha hecho prisionero, con estas horrendas palabras:

Que ninguno de los que caigan en nuestras manos se libre de tener nefanda muerte, ni siquiera el que la madre lleve en el vientre ¡ni ése escape! (οὐδ' ὅντινα γαστέρι μήτηρ ... φέροι), ¡Perezcan todos los de Ilión, sin que sepultura alcancen ni memoria dejen! (6, v. 57 y ss.).

Pero aun dejando de lado estas palabras, que para nosotros todavía sería poco definir como inhumanas, el episodio nos conmueve por la manera atroz en que Adrasto, a quien Menelao se disponía a perdonarle la vida, es muerto, casi a traición, por Agamenón, que le clava la lanza en el costado no suficientemente protegido por la coraza, y después le apoya el pie en el pecho para extraer el arma (6, v. 63 y ss.).

No faltan en la *Ilíada* los casos de ejecución inmediata de enemigos que se entregan prisioneros o suplicantes, y en esto tenemos quizá lo que más cruelmente caracteriza

a este tipo de guerra sin cuartel y sin misericordia[37] (pero ¿cuántas veces en la historia de la humanidad los vencidos no han sido ajusticiados por los vencedores?). Una vez más Aquiles, que antes de la muerte de Patroclo tomaba incluso muchos prisioneros, ahora solamente mata: mientras Patroclo estaba vivo, declara el héroe, «me era grato abstenerme de matar a los teucros y fueron muchos los que cogí vivos y vendí luego; mas ahora ninguno escapará de la muerte, si un dios lo pone en mis manos...» (21, v. 100 y ss.).[38]

Pero la suprema expresión de esa deshumanización de la guerra, de esa brutalización de la lucha de los hombres entre ellos (¡una lucha en la que también los dioses participan como iguales!) se da en el momento en que se desenfrenan los instintos caníbales: sólo en palabras, es justo precisar, pero se trata de palabras que hieren en lo profundo. Es también Aquiles quien, en el duelo decisivo con Héctor, amenaza al adversario con hacer pedazos su cuerpo y devorar su carne cruda;[39] y es Hécuba quien da rienda suelta, al menos en palabras, a su deseo de devorar el hígado de Aquiles, que le ha matado a tantos hijos;[40] pero incluso una diosa, Hera, se daría de buen grado a la antropo-

[37] Véase por ejemplo 11, vv. 123-147; 16, v. 330 y ss.; 20, v. 464 y ss.; 21, v. 114 y ss.

[38] En la *Chanson de Roland* se vislumbra la costumbre, que debía de estar difundida, de «no tomar prisioneros», en el v. 1886 y ss.: «*Home ki ço set que ja n'avrat prisun* | *en tel bataill fait gran defension:* | *pur ço sunt Francs si fiers cume leuns*» («El que sabe que no habrá prisioneros en esta batalla se defiende bravamente; por eso los francos son feroces como leones»).

[39] 22, v. 347: ὤμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι.

[40] 24, v. 212 y ss.: τοῦ ἐγὼ μέσον ἧπαρ ἔχοιμι, / ἐσθέμεναι προσφῦσα.

fagia, si se tratase de devorar troyanos, al menos si hemos de creer las palabras de Zeus: «Si trasponiendo las puertas de los altos muros, te comieras crudos a Príamo y a sus hijos y a los demás troyanos, quizá tu cólera se apaciguara» (4, v. 34 y ss.).

No menos impresionantes son las comparaciones en las que los guerreros son asimilados a fieras que acaban de devorar a su presa, y todavía tienen la boca ensangrentada. Agamenón es semejante al león que, tras sorprender a un rebaño de vacas «da cruel muerte a una de ellas, rompiendo su cerviz con los fuertes dientes y tragando su sangre y sus entrañas; del mismo modo el rey Agamenón Atrida...» (11, v. 175 y ss.). Los mirmidones que se disponen a combatir son como carniceros «despedazan en el monte un grande cornígero ciervo que han matado y sus mandíbulas aparecen rojas de sangre; luego van en tropel a lamer con las tenues lenguas el agua de un profundo manantial, eructando por la sangre que han bebido ...» (16, v. 156 y ss.: ¡nótese que la batalla todavía está por comenzar!). Automedonte carga en su carro los despojos ensangrentados (*énara brotóenta*) de Areto, y «en seguida subió al mismo, con los pies y las manos ensangrentadas como el león que ha devorado un toro» (17, v. 540 y ss.).

Volvamos al destino que espera al cuerpo del guerrero homérico, y por «cuerpo» (*sôma*) entendemos naturalmente el del guerrero muerto. Después de la muerte, ese cuerpo queda expuesto al ultraje del vencedor, que puede concretarse de tres formas: en la mutilación (en particular la decapitación); en la toma de posesión con miras al cobro de un rescate; en el abandono en el campo de batalla, más acá de las líneas enemigas, donde el cadáver no gozará de la sepultura a la que todos los seres humanos tienen derecho, sino que será devorado por esa especie de sepulcros

vivientes que son en el poema los perros y los buitres que hacen de lúgubre corona del campo de batalla.

La decapitación, que merece un discurso aparte, es sin duda la forma más ultrajante de mutilación del cuerpo humano, en la vida como en la muerte, puesto que afecta a la parte más noble del cuerpo, reduciendo al muerto a un tronco sin rostro ni identidad: la cabeza separada del busto puede convertirse en un juguete en las manos de los enemigos, o en trofeo del vencedor que la clavará en su pica o en cualquier otro sitio. Suplicantes, combatientes y hasta muertos pueden ser decapitados.[41]

Ésa es la muerte que Diomedes inflige a Dolón: «Dolón iba como suplicante, a tocarle la barba con su robusta mano, cuando Diomedes, de un tajo en el cuello, le rompió ambos tendones; y la cabeza cayó en el polvo, mientras el troyano hablaba todavía» (10, v. 454 y ss.). Advertimos aquí una tonalidad grotesca que aparece también en otras partes; cuando Áyax hiere a Arquíloco y le separa la cabeza del cuello, «cayó el guerrero, y cabeza, boca y narices llegaron al suelo antes que las piernas y las rodillas» (14, v. 465 y ss.). Peneleo hiere a Licón «Penéleo hundió la suya en el cuello de Licón, debajo de la oreja, y se lo cortó por completo: la cabeza cayó a un lado, sostenida tan sólo por la piel» (16, v. 339 y ss.).

También la decapitación del cadáver parece ser práctica corriente: vemos de nuevo a Peneleo, ese especialista en decapitaciones, que primero mata a Ilioneo de una lanzada que le traspasa el cráneo, después saca la espada y «le

[41] Otro tipo de mutilación, no menos ultrajante, pero de «estilo» diferente, se encuentra en la *Odisea*: se cortan la nariz y las orejas y se arrancan los genitales, arrojándolos a los perros para que los devoren (18, v. 86 y s.; véase 22, 476 y ss., donde se cortan también las manos y los pies).

cercenó la cabeza, que cayó a tierra junto con el casco; y como la fornida lanza seguía clavada en el ojo, cogióla, levantó la cabeza cual si fuera una flor de adormidera...» (14, v. 493 y ss.). Y tenemos a Agamenón que, muerto Coón de un golpe de venablo, se arroja sobre él y le corta la cabeza (*káre apékopse*: 11, v. 260 y ss.). Y también a Áyax Oileo, que después de matar a Imbrio y quitarle la armadura, «le separó la cabeza del tierno cuello y la hizo rodar por entre la turba, cual si fuese un globo» (13, v. 302 y ss.). Despojado Patroclo de las armas de Aquiles, Héctor tira del cuerpo hacia él «se lo llevaba arrastrando, para separarle con el agudo bronce la cabeza de los hombros y entregar el cadáver a los perros de Troya» (17, v. 126 y ss.); si el destino se lo hubiera permitido, Héctor habría querido clavar esa cabeza en lo alto de una empalizada (18, v. 334 y ss.): la armadura y la cabeza, lo que mejor identifica al guerrero muerto, constituyen el trofeo del vencedor.[42]

Tenemos aquí la forma extrema de ultraje al cuerpo del enemigo muerto. Pero en Homero existe también otra forma de decapitación—decapitación de hombres vivos—por así decirlo colectiva, de masas, cuyos ejemplos se encuentran en el canto XI de la *Ilíada*. Las que caen aquí no son las cabezas de guerreros individuales, sino de filas enteras de combatientes: no se trata evidentemente de los héroes de la aristocracia, que llegan al campo en su carro guiado por un auriga y que se miden en combate singular con sus pares, sino de simples soldados, los que forman el grueso

[42] Igualmente Euforbo, para vengar a su hermano muerto por Menelao, no tendrá descanso hasta que entregue en manos de sus progenitores la cabeza y las armas (κεφαλὴν καὶ τεύχεα) del matador (17, v. 38 y ss.). La asociación cabeza-armas se explica también porque la primera, además de un trofeo, constituye la prueba de que se ha matado a *ese* enemigo.

de los dos ejércitos. Ocurre entonces que, de un lado, bajo los golpes de espada de Agamenón, desencadenada toda su furia, caen las cabezas de los troyanos en fuga (11, v. 158 y s.), mientras que en el frente opuesto es Héctor quien, después de haber matado a la manera «heroica» a toda una serie de aqueos, se pone a masacrar a la multitud de simples soldados: «de esta manera caían ante Héctor muchas cabezas de hombres plebeyos» (11, v. 309).

Habría que decir que en el código épico la decapitación es no sólo el ultraje extremo que se puede infligir al cuerpo humano, sino también la forma menos heroica, digamos incluso más plebeya, de muerte para quien la padece; lo que no hace más que acrecentar su indignidad cuando es infligida a guerreros de rango.[43]

En el poema tenemos también una forma metonímica de decapitación, cuando lo que cae en la batalla no es la cabeza, sino el yelmo del guerrero (que a continuación puede ser muerto, además). El ejemplo clásico es el de Patro-

[43] En la *Chanson de Roland* tenemos más «cabezas partidas» que «cabezas cortadas»: *trancher la teste* significa dividirla en dos con un mandoble de la espada, por ejemplo en v. 1956 y ss.: «*Fiert Margacines sur l'elme ... trenchet la teste d'ici qu'au denz menuz*». («Golpea a Marganices sobre el agudo yelmo ... le parte la cabeza hasta los pequeños dientes»). El golpe puede tener tanta fuerza que llegue a partir en dos al guerrero entero, y la espada llega incluso a atravesar la silla y cortar el lomo del caballo, por ejemplo, v. 1370 y ss.: «*Tute la teste li a par mi sevree, | trenchet le cors ... la bone sele ... e al ceval a l'eschine trenchee*» («Le hiende completamente la cabeza por la mitad, le parte el cuerpo ... y la buena silla ... y corta el espinazo del caballo»). Hay un solo caso en que se alude a una decapitación propiamente dicha: en el v. 2091 y ss. se dice que Carlos encontrará alrededor del cuerpo de Turpín a 400 sarracenos «*alquanz nafrez, alquant par mi ferut, | si out d'icels ki les chefs unt perdut*» («heridos algunos, otros partidos por la mitad, | otros aún a los que se les cortó la cabeza»).

clo, cuando Apolo «le quitó de la cabeza el casco con agujeros a guisa de ojos, que rodó con estrépito hasta los pies de los caballos» (17, v. 793 y s.).[44] En otro momento es Héleno quien con la espada hiere a Deípiro en la sien, «y le hizo saltar el yelmo, que rebotó en tierra lejos: uno de los aqueos lo recogió ... sobre los ojos del héroe descendieron las tinieblas y la noche» (Deipiro muere por el golpe recibido). Mege descarga el golpe sobre «la alta calota del yelmo de bronce» de Dolopo, que cae a tierra entre el polvo; después Menelao remata a Dolopo con un lanzado en la espalda (15, v. 535 y ss.).

Sin consecuencias letales, en cambio, la pérdida del yelmo por parte de Paris. Menelao desenvaina la espada «pero al herir al enemigo en la cimera del casco» la espada se quiebra, y entonces el Atrida, de un salto, aferra a Paris «por el casco adornado con espesas crines de caballo y le arrastra hacia los aqueos», con el riesgo de estrangularlo con el barboquejo, si no fuera por la intervención de Afrodita, que interviene para romper el barboquejo; «vacío [el casco] siguió a la robusta mano, el héroe lo volteó y arrojó a los aqueos ... y sus fieles compañeros lo recogieron» (3, v. 361 y ss.). Así como ese arrastre del cuerpo vivo de Paris es la metáfora de una muerte (y del arrastre del cadáver) que no tendrá lugar, del mismo modo la separación y el lanzamiento del yelmo pueden leerse como sustitutos de su decapitación.[45]

[44] Héctor intentará todavía, como hemos visto más arriba, «separarle con el agudo bronce la cabeza de los hombros» (17, v. 125), pero sin éxito.

[45] Paris, de todos modos, no es hombre de llevar con honor la panoplia «clásica»; por lo demás, para la ocasión (el duelo con Menelao) se había puesto la armadura de su hermano Licaón, que le quedaba co-

Pero una vez muerto y abandonado en el campo de batalla, el guerrero homérico aún no ha llegado al final de su calvario; la muerte sólo será total, y por así decirlo «perfecta», cuando el cadáver haya sido reducido a cenizas e inhumado (cosa que no siempre sucede). Sólo entonces su «alma», su *psykhé*, que en el momento del deceso abandona el cuerpo huyendo hacia el Hades, llorando la virilidad y la juventud perdidas, sólo entonces ese «soplo vital» encontrará su paz, al ser acogido en ese lúgubre mundo de espectros.

En cuanto al cuerpo que queda en el campo, y tanto más si se trata de un héroe de rango elevado, he aquí que empieza para él un segundo calvario. Ya el expolio de la armadura, cuando tiene lugar, degrada el cuerpo reduciéndolo a un mero cuerpo desnudo, manchado de sangre y de polvo, con la destrucción de aquella estrecha unión, de aquella inseparabilidad de cuerpo y armadura que, como hemos visto, constituye al héroe en su más auténtica forma visible. Ahora, privado de sus armas, ese cuerpo se convierte en un objeto, disputado entre dos bandos: la *Ilíada* está sembrada de episodios en los que el muerto es disputado y arrastrado de un lado para otro por entre lodos ensangrentados.

Es un doble imperativo lo que impone tales comportamientos: por un lado, los compañeros de armas del caído están obligados por su honor a ponerlo a salvo, para impedir que sea presa de los adversarios y para que al final de la batalla pueda recibir las honras fúnebres que le correspon-

---

mo a la medida (3, v. 332 y ss.), mientras que antes estaba vestido sólo con una piel de pantera, y armado de arco, espada y lanza (3, v. 17 y ss.). Desde el punto de vista del armamento, Paris es entre los troyanos el representante de un tipo de guerra «distinto» de la conducida por ellos con armas iguales a las de los aqueos: a diferencia de los demás troyanos, en eso Paris no «habla griego».

den. Por otro lado, apoderarse no sólo de las armas, sino también del cuerpo del héroe caído, es para el enemigo el máximo título de gloria. Baste recordar, en el largo episodio de la lucha en torno al cadáver de Patroclo, el momento en que los dos Áyaces, pese a todas sus buenas intenciones, no consiguen mantener apartado a Héctor, que podría terminar por adueñarse del cuerpo conquistando una «gloria infinita» (*áspeton kûdos*: 18, v. 165). En ese momento de la batalla, es justamente eso lo que se proponen los troyanos, que esperan «llevarlo a la ciudad y alcanzar la gloria» (*kûdos arésthai*: 17, v. 285 y s.). Tres veces Héctor aferra el cuerpo por los pies (y tres veces los Áyaces lo alejan), como el león que ha aferrado entre los dientes la carcasa de un animal y no se resigna a abandonar su presa (18, v. 155 y s.).

Apoderarse del cadáver de un enemigo de rango no es sólo una empresa gloriosa: el cuerpo tiene un valor económico, porque sus allegados estarán obligados a pagar un precio por el rescate, y éste estará en proporción al rango del caído. A veces la presión ejercida sobre los parientes o los compañeros se hace más fuerte, cuando el enemigo no se conforma con apoderarse del cadáver, sino que amenaza además con abandonarlo «a los perros y las aves», como veremos a continuación.

Aparte del episodio de Patroclo, la *Ilíada* está llena de luchas y combates alrededor de los cuerpos de los héroes, choques que a menudo interrumpen el desarrollo «regular» de la batalla produciendo un desorden y una confusión aún mayores que los que reinan allí de ordinario. No olvidemos que el poema se cierra con dos cantos enteramente dedicados al desarrollo de los juegos funerarios en honor a Patroclo y a las vicisitudes del rescate del cuerpo de Héctor. Igual que el de Patroclo, al final el cuerpo de Héctor será quemado en una pira alzada en el centro de la ciudad:

rituales paralelos gracias a los cuales los cuerpos de los dos héroes caídos encontrarán por fin la paz.

Pero convertirse en objeto de la disputa de amigos y enemigos por la posesión del cuerpo, así como de las armas, no es el peor destino que un guerrero homérico puede encontrar después de la muerte. Le puede tocar una suerte aún más cruel y angustiante, una suerte que vemos aletear ya, y ciertamente no por casualidad, en los primeros versos del poema: la guerra de Troya, o mejor dicho la cólera (*mênis*) de Aquiles, privado por Agamenón—contra toda regla de honor—de su compañera, de su «premio» (*géras*), pues bien esa cólera funesta «precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves» (1, vv. 3-5).

Si damos crédito al comienzo del poema (y no hay razón para no hacerlo), debemos imaginar que el caso de abandono del cadáver a los animales, de ausencia de entierro, no era excepcional; si nos atenemos a la letra del pasaje parecería lo contrario, que ésa era la regla (aunque aquí es posible que tengamos una hipérbole deliberada).[46] En realidad, en toda la *Ilíada* no hay más que dos casos en que la evocación de «los perros y las aves» parece estar empleada para describir una situación inminente: en el momento en que Aquiles guía la masacre de los troyanos en fuga, haciendo rodar sus cabezas por decenas, «muchos caballos de erguido cuello arrastraban con estrépito por el campo los carros vacíos y echaban de menos a los eximios conductores; pero éstos, tendidos en tierra, eran ya más gratos a los buitres que a sus esposas» (11, v. 159 y ss.). Aún más concreta es la situación de 23, v. 183 y ss., donde para evitar que se haga

[46] 2, v. 392: «salvarse de los perros y las aves» no es sino otro modo de expresar la idea de «no ser muerto».

realidad la amenaza de Aquiles («A Héctor Priámida no le entregaré a la hoguera, sino a los perros para que lo despedacen»), la propia Afrodita mantiene a los perros alejados del cuerpo de Héctor;[47] dejar que el cuerpo sea devorado por animales se anuncia aquí «en negativo», así como en el paso anterior no iba más allá de una alusión.

La crueldad e inhumanidad de un destino que vea el cuerpo del guerrero abandonado convertirse realmente en alimento de «perros y aves» es probablemente la causa por la que en el poema esa eventualidad aparece como exorcizada de varias maneras mediante la elusión de descripciones que la presenten como un acto. Fuera de los dos pasajes recordados más arriba, devorar el cadáver aparece siempre en un contexto de amenaza o de terror: en otras palabras, la imagen de los «animales limpiadores» (o «sepultureros») aparece en el momento en que se ejerce, o se sufre, una presión psicológica particularmente arrebatadora.

La amenaza puede dirigirse ya sea contra enemigos (incluso ya muertos) o contra compañeros que se muestran poco entusiastas en el combate.[48] Es preciso observar que las poblaciones de perros y aves aparecen con frecuencia divididas, como los hombres, en dos partidos: perros y aves «troyanos» (los que viven en las inmediaciones de la ciudad) por un lado, perros y aves «aqueos» (los que están alrededor de las naves) por el otro.[49]

[47] Véase 24, v. 408 y ss., donde Príamo interroga a Hermes: «dime ... ¿mi hijo yace aún cerca de las naves, o Aquiles lo ha desmembrado y entregado a sus perros?», con la respuesta del dios: "¡Oh anciano! Ni los perros ni las aves lo han devorado ...».

[48] 13, v. 232 y s.; 15, v. 348 y ss.

[49] Por ejemplo 17, v. 254 y ss.: «Pero acercaos vosotros, indignán-

Véase la amenaza que dirige Odiseo a Soco, a quien acaba de matar: «A ti, una vez muerto, ni el padre ni la veneranda madre te cerrarán los ojos, sino que te desgarrarán las carnívoras aves cubriéndote con las tupidas alas» (11, v. 453 y s.). Pero es a los vivos a quienes se dirigen con más frecuencia intimidaciones similares, muchas veces agravadas por detalles particularmente impresionantes: «y tú, cayendo junto a las naves aqueas, saciarás de carne y grasa a los perros y aves de la comarca troyana» (Héctor a Áyax, 13, v. 831 y s.).[50] Los guerreros de ambas partes viven en el terror de que sea ésa la suerte que los espera después de la muerte: el caso extremo es el de Príamo, que se ve devorado por sus propios perros: «los voraces perros que con comida de mi mesa crié en el palacio para que lo guardasen, despedazarán mi cuerpo en la puerta exterior, beberán mi sangre, y saciado el apetito, se tenderán en el pórtico» (22, v. 66 y ss.).[51]

---

doos en vuestro corazón de que Patroclo llegue a ser juguete de los perros troyanos», que es justamente lo que se propone Héctor cuando arrastra el tronco de Patroclo para «entregar el cadáver a los perros de Troya» (17, v. 127). Recíprocamente, será Héctor quien suplique a Aquiles que no permita que su cuerpo sea devorado por los perros junto a las aves aqueas (22, v. 339); véase también 17, vv. 241, 272 y ss., 558; 18, v. 179.

[50] Si el cuerpo del guerrero es abandonado en las aguas de un río, serán los peces quienes hagan las veces de perros: «anguilas y peces acudieron a comer la grasa que cubría los riñones» (21, v. 203 y ss.); y de todos modos, después de los perros tocará a los gusanos, que completan la obra: «y a ti, cuando los perros te hayan despedazado, los movedizos gusanos te comerán desnudo, junto a las corvas naves» (Aquiles a Héctor, 22, v. 508 y ss.); véase también 19, v. 26, 24, v. 414 y ss.

[51] En la *Chanson de Roland*, esa preocupación surge en relación con la posible aniquilación de la retaguardia por obra de los sarracenos; pero la llegada de Carlos llamado por el olifante de Rolando impedirá que

Esos pobres cuerpos no serán pues cremados y enterrados, como ordenan las costumbres y la piedad, sino descuartizados y devorados sin compasión por los «animales limpiadores» que merodean por los campos de batalla. El cuerpo del guerrero caído será desmembrado y dividido entre varios animales, convirtiéndose en alimento de bestias inmundas, destinado a transitar por sus vísceras, para sufrir por último una descomposición y una degradación totales e irreversibles, que no podrán tener remedio ni siquiera en el valle de Josafat.[52]

Se podrá objetar: todo esto es totalmente cierto, pero en el fondo se trata solamente de los cuerpos de los guerreros, porque sus almas, sus *psykhaí*, aun lamentando la muerte prematura, abandonan el cuerpo antes de que éste sea indignamente desfigurado, para refugiarse en el Hades, donde continuarán llevando una existencia ciertamente muy distinta, la existencia que se puede llevar en un mundo de sombras y de simulacros inmateriales, pero sin ser alcanzadas por los tratamientos infligidos a los cuerpos a los que pertenecieron. Y es precisamente en este momento en

---

los cuerpos de los héroes de Roncesvalles sean devorados por las fieras: *Truverunt nos e morz e detrenchez,* | *leverunt nos en bieres sur sumers* | ... | *Enfuerunt nos en aitres de musters;* | *n'en mangerunt ne lu ne porc ne chen*· «Nos encontrarán muertos y descuartizados. Nos llevarán en parihuelas sobre acémilas ... Nos enterrarán en cementerios de monasterios; no nos devorarán lobos, cerdos ni perros» (v. 1747 y ss.).

[52] Véase lo que escribe al respecto J.-P. Vernant, «La belle mort et le cadavre outragé», en *Journal de Psychologie*, 1980, pp. 209-241, en la p. 236 y ss.: «abandonar el cuerpo a las fieras no es sólo prohibirle el estatuto de muerto, es disolverlo en la confusión, devolverlo al caos, a una inhumanidad total: convertido, en el vientre de las bestias que lo han devorado, en carne y sangre de animales salvajes, ya no queda en él ni la más mínima traza de ser humano: estrictamente hablando, ya no es nadie».

el que convendrá volver a aquel v. 5 del primer canto del que ya hemos hablado: en efecto, aun cuando los traductores con frecuencia sustituyen el término griego por un «los cuerpos» que es por lo menos gratuito, el texto homérico dice αὐτούς, 'ellos mismos':[53] lo que será presa de los perros y las aves son αὐτοί, los guerreros mismos, cuyas personas se identifican ante todo con su cuerpo, aun cuando éste recibe la vida de ese 'soplo' o ψυχή que lo abandona en el momento del tránsito.

La conciencia que el héroe homérico tiene de sí mismo es ante todo percepción de su propio cuerpo, un cuerpo poderoso, atlético, protegido y al mismo tiempo adornado y reluciente por el bronce bien pulido de su armadura. El destino de ese cuerpo, de ese todo indivisible cuerpo-alma-armadura, es medirse en valentía con un campeón adversario, en un desafío a vida o muerte, en una opción de gloria o deshonra, porque el código épico no conoce término medio entre la gloria y la deshonra. El héroe sabe demasiado bien que, si es vencido, su cuerpo no estará protegido por esas reglas de civilización que imponen devolver el difunto a los suyos para su cremación e inhumación, reglas que, como hemos visto, Héctor enuncia en el séptimo canto del poema (v. 76 y ss.), pero que convendrá escuchar de nuevo aquí:

Si aquél con su bronce de larga punta, consigue quitarme la vida, despójeme de las armas, lléveselas a las cóncavas naves, y entregue mi cuerpo a los míos para que los troyanos y sus esposas

[53] «En la psicología arcaica el cuerpo, el cadáver, no es una parte del hombre o lo que queda de él, sino el hombre mismo» (E. Avezzù, comentario a *Omero. Il riscatto di Ettore*, ed. de M. G. Ciani, Venecia, 1990, p. 85).

lo suban a la pira; y si yo le matare a él, ... me llevaré sus armas a la sagrada Ilión, las colgaré en el templo del flechador Apolo, y enviaré el cadáver a los navíos de muchos bancos, para que los aqueos de larga cabellera le hagan exequias y le erijan un túmulo a orillas...

Sabemos demasiado bien que Héctor es el primero para quien no se respetarán esas reglas; su cuerpo no será devorado por los perros gracias a la protección de Afrodita, pero de todos modos será objeto de un ultraje cruel: amarrado por los pies al carro de Aquiles, será arrastrado alrededor de los muros de Troya por los caballos lanzados por el héroe aqueo a un galope desenfrenado. Pero sabemos también que no es así como concluirá la historia, porque en el último canto del poema el anciano Príamo logrará rescatar el cuerpo de su hijo, moviendo a compasión el ánimo feroz de Aquiles: el poema se cierra con la pira que consume el cuerpo de Héctor.

La *Ilíada* es un poema cruel, por momentos inhumano en los comportamientos tanto de los hombres como de los dioses que, presentes a menudo en primera persona en el campo de batalla, dirigen las vicisitudes de aquéllos. En el poema, la sangre impregna el polvo de la llanura y enturbia el agua de los ríos, en una masacre sin piedad, sólo en parte ennoblecida por la observancia de las reglas de la guerra épica, por la prestancia y valentía de los aristocráticos combatientes. Fútiles en sustancia, cuestiones de principio más que otra cosa, son los motivos tanto de la guerra como de la ira de Aquiles: no se trata de nada más importante que raptos de mujeres y sustracciones de botín, que sin embargo son acontecimientos capaces de desencadenar las cóleras y luchas y masacres que caracterizan este trágico *incipit* de la literatura occidental.

Y sin embargo, más allá de tanta sangre derramada, de tantas crueldades cometidas, más allá de la propia conducta caprichosa y despiadada de los dioses, más allá de todo esto, los dos últimos cantos, el último en particular, abren en ese cielo tenebroso y ensangrentado un rayo de esperanza, porque al final lo que prevalece es la piedad por el vencido, el respeto por el dolor que empareja a todos los seres humanos. Sin hacer retórica, nos parece posible afirmar que el último canto de la *Ilíada* es lo que marca el nacimiento del humanismo griego.

XIII
ONDAS Y/O CORPÚSCULOS. LA LUZ ENTRE ARISTÓTELES Y EPICURO

Si le preguntamos hoy a un físico cuál es la naturaleza de la luz, si se trata de corpúsculos (partículas) o bien de fenómenos ondulatorios (ondas), la respuesta que recibiremos es la siguiente: hasta comienzos del siglo xx la distinción entre ondas y corpúsculos se daba por descontada, en armonía con la imagen corriente que tenemos del mundo material. Hoy, de acuerdo con la visión de la mecánica cuántica, ya no es practicable una distinción nítida entre ondas y partículas, puesto que se ha comprobado que las partículas tienen también propiedades ondulatorias, y viceversa.[1]

Algunos ejemplos de este tipo de respuesta a nuestra pregunta. A. Shimony afirma que el fotón (la unidad elemental de la luz y de las radiaciones electromagnéticas) puede comportarse ya como una partícula, ya como una onda, permaneciendo en un estado de ambigüedad del que sólo saldrá en el momento en que sea sometido a una medición; no es posible decidir si la naturaleza del fotón es corpuscular u ondulatoria mientras se prescinda del dispositivo experimental utilizado. En otras palabras, el fotón se comportará como partícula cuando se midan propiedades típicas de las partículas, y se comportará como onda cuan-

[1] Antes de la mecánica cuántica, «la distinción entre corpúsculos y ondas se consideraba tan evidente como la diferencia entre un violín y el sonido que éste produce» (E. Schrödinger, *L'immagine del mondo*, trad. italiana, Turín, 1963 [1.ª ed. 1950], p. 253).

do se midan propiedades ondulatorias.[2] Según J. M. Jauch nos enfrentamos a una «dualidad de fondo» existente en la naturaleza, que provoca descripciones complementarias del mismo objeto: «de hecho, ninguna de las dos descripciones es correcta, o mejor, ambas son correctas y ambas están erradas».[3] Además, F. Capra hace notar que una luz ultravioleta, al incidir sobre la superficie de determinados metales, «es capaz de extraer electrones de los estratos superficiales del metal mismo y por lo tanto debe consistir en partículas en movimiento» (efecto fotoeléctrico). La luz, y con ella las demás formas de radiación electromagnética, pueden pues presentarse «no sólo como ondas electromagnéticas, sino también en forma de cuantos», los cuantos o quantos de luz o fotones, que son verdaderas partículas, probablemente carentes de masa y siempre en movimiento con la velocidad de la luz.[4]

La mecánica cuántica, con Planck, Einstein y Bohr, superó pues a comienzos del siglo xx la contraposición entre visión corpuscular y visión ondulatoria de la luz, realizando no una elección sino una síntesis de ambas perspec-

[2] A. Shimony, «La realtà del mondo dei quanti», en *Le Scienze*, núm. 235, 1988, p. 38 y ss. La indecisión tiene relación con el principio de Bohr, que afirma la inevitabilidad de la interacción entre el observador y el fenómeno observado.

[3] J. M. Jauch, *Sulla realtà dei quanti. Un dialogo galileiano*, trad. italiana, Milán, 1980 [1.ª ed. 1973], p. 26. [J. M. Jauch, *Sobre la realidad de los cuantos: un diálogo galileano*, versión española de Miguel Paredes, Madrid, Alianza, 1985].

[4] F. Capra, *Il Tao della fisica*, trad. italiana, Milán, 1982 [1.ª ed. 1975], pp. 54 y s., 80 [*El tao de la física*, trad. Alma Alicia Martell Moreno, Málaga, 1996]; citamos esta obra aun cuando no compartimos su tesis: una convergencia entre la física cuántica y doctrinas místicas orientales.

tivas, que se han revelado no sólo compatibles, sino realmente inseparables.

La contraposición ondas/corpúsculos marcó toda la historia y el progreso de la óptica física a partir de la Edad Media tardía y hasta el fin del siglo XIX; baste recordar aquí los nombres de Alhazen, F. M. Grimaldi, Descartes, Newton y Huygens.[5] Remontándonos aún más, es posible descubrir *in nuce* esa oposición en la especulación científica griega, donde aparecen dos concepciones distintas de la luz, como entidad «inmaterial» consistente en la alteración de un medio (Aristóteles y los aristotélicos), y como entidad material consistente en verdaderas «partículas luminosas» (los átomos de luz de la física de Epicuro).[6] En qué medida se puede afirmar, como se ha hecho, que la teoría aristotélica de la luz representa una «anticipación» de la teoría ondulatoria—que Aristóteles debe ser considerado un precursor de Huygens—[7] es cuestión a la que trataremos de dar respuesta en lo que sigue; si en lugar de la teoría aristotélica nos dirigimos al atomismo cuántico, debemos hablar no de «anticipaciones», sino de una continuidad directa entre éste y el renacimiento de la teoría atomista a fines del siglo XVIII por obra de P. Gassendi, que fue al

[5] Véase F. Polvani, art. «Luce», en *Enciclopedia Italiana*, XXI, 1934, pp. 566-574; V. Ronchi, *Storia della luce. Da Euclide a Einstein*, Roma-Bari, 1983.

[6] En la reflexión, y en la terminología científica de la Edad Media y el Renacimiento, la oposición es entre naturaleza accidental (peripatéticos) y naturaleza sustancial de la luz. El propio Grimaldi (en Ronchi, *op. cit.*, p. 156), contraponía a la opinión peripatética del *Luminis Accidentalitate*, compartida por la mayoría de los filósofos y físicos de la época, su propia convicción minoritaria de la *Luminis Substantialitas*.

[7] C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, París, 1964, p. 73.

mismo tiempo el redescubridor e intérprete de Epicuro, y el portaestandarte, en el pensamiento científico de la época, de la hipótesis atomista (aunque fuese «amansada» según las exigencias teológicas del momento).[8]

Un ulterior rasgo de continuidad entre teorías científicas antiguas y modernas debe ser visto para nuestro sector en la elaboración y el desarrollo de una óptica física (geométrica) a partir de Euclides, Teón, Cleomedes, Ptolomeo, a través de la ciencia medieval, sobre todo árabe, y hasta el Renacimiento. Sin embargo no es de eso de lo que nos ocuparemos aquí, salvo lo poco que nuestro discurso lo requiere.[9]

Pero hablemos de Aristóteles. La teoría del filósofo sobre la naturaleza y las propiedades de la luz se encuentra principalmente en los dos tratados *Del alma* (II 7) y *Del sentido*. Aristóteles niega la naturaleza corpórea de la luz, afirmada entre sus predecesores por Empédocles y otros, definiendo la luz como *enérgeia* de la sustancia transparente (*diaphanés*) en cuanto tal, una *enérgeia* provocada por la presencia en la sustancia diáfana de una fuente luminosa, por ejemplo el fuego; además de como *enérgeia*,

[8] En contraste con la teoría de Epicuro, y para no suscitar reacciones inquisitoriales, Gassendi (1592-1655) sostuvo que los átomos son creación divina. Una primera conexión con el atomismo antiguo ya se había establecido previamente con el redescubrimiento en 1417 de la obra de Lucrecio (la *editio princeps* de Lucrecio es de 1473). Sobre el atomismo entre la Edad Media y la edad moderna véase K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, Darmstadt, 1963 [1.ª ed. 1880]; A. Stückelberger, *Vestigia Democritea*, Basilea, 1984, p. 9 y ss., que señala la afirmación de los conceptos atomistas ya en Fracastoro (1478-1553).

[9] Véase A. Lejeune, *Euclide et Ptolémèe. Deux stades de l'optique géométrique grecque*, Lovaina, 1948; y véase aquí nuestro ensayo, *La luz en la óptica de los griegos*, p. 319 y ss.

el fenómeno luminoso es definido también como «hábito» (*héxis*).[10] En negativo, Aristóteles afirma (y los comentaristas antiguos del filósofo repetirán con insistencia) que la luz no es ni un «cuerpo» (*sôma*) ni un «flujo» (*aporrhoé*) emitido por un cuerpo, como querían teorías previas incluida la atomista.

Además de negar la naturaleza corpórea de la luz, Aristóteles niega que la luz sea un fenómeno cinético, que implique un movimiento (una *kínesis*), definiéndola en cambio como un proceso de «alteración» (*alloíosis*) del «medio transparente», en coherencia con el concepto de *enérgeia*.[11] Una vez negada la naturaleza corpórea o corpuscular de la luz, y con eso también cualquier carácter cinético de ésta (movimiento espacial, *kínesis*, sólo puede haber en presencia de cuerpos), Aristóteles puede librarse de un problema central—y no sólo para la ciencia moderna—, el de la velocidad finita o infinita de la luz, rechazando la tesis, que él atribuye en primer lugar a Empédocles, de una luz con una velocidad limitada.[12]

[10] *Del alma* 418b3 y ss., 430a15.

[11] *Del sentido*, 446b25 y ss.

[12] Empédocles sostenía que, en el trayecto de los cuerpos celestes a la superficie terrestre, la luz debía atravesar una fase en la que todavía no era visible para el observador (*De sensu* 446a25 y ss.; *De anima* 418b20 y ss.; pero la polémica va también contra el atomismo antiguo). Si es verdad, argumenta Aristóteles, que la luz se mueve, y que el movimiento presupone el tiempo, y que el tiempo es divisible, entonces, siempre según Empédocles y sus seguidores, «debería haber un momento en el que el rayo luminoso todavía no es visible, sino que está en movimiento en el espacio intermedio» (*en tôi metaxý*: entiéndase, entre la fuente luminosa y el observador). Aristóteles intenta refutar la teoría de Empédocles recurriendo a los datos de la observación: si el rayo luminoso realmente requiriera cierto tiempo para atravesar el espacio, el retraso consiguiente nos pasaría desapercibido sólo en distancias pe-

Una vez negada la tesis de la luz como fenómeno cinético, el problema de su «velocidad» se planteaba para Aristóteles en términos completamente distintos. Lo que el filósofo afirma es, por lo tanto, que el estado de luminosidad se instaura en el medio transparente de manera instantánea: se trata de una *alloíosis* inmediata, que alcanza a todo el volumen iluminado, y para la cual no se debe pensar en una difusión progresiva, aunque sea rápida. Un término de comparación: el paso del medio *diaphanés* de las tinieblas a la luz se da de manera tan instantánea como el del agua que se solidifica en hielo.[13]

---

queñas (*en mikrõi diastémati*), pero no podría quedar inobservado en las grandes distancias, y en particular en las máximas distancias observables; para Aristóteles, y en general para la ciencia antigua, la distancia máxima observable es la que existe entre dos puntos situados en los extremos opuestos del horizonte visible, digamos, la distancia entre el punto donde el sol asoma y el punto en el que se oculta. Y en cambio, cuando el sol sale, la luz atraviesa instantáneamente todo el espacio visible, de oriente a occidente, sin que se note retraso alguno. Volvemos a encontrar la misma argumentación, aunque utilizada con una finalidad muy diferente, en Lucrecio (es decir en Epicuro), IV 201 y ss.: al alba vemos los rayos solares difundirse instantáneamente atravesando tierra mar y cielo (*puncto cernuntur ... diei | per totum caeli spatium diffundere sese | perque solare mare ac terras caelumque rigare*). Los comentaristas de Aristóteles darán también una medición geométrico-astronómica exacta de la distancia entre los dos puntos extremos del horizonte (véase Juan Filopón, comentario a *Del alma* de Aristóteles, 325.7 Hayduck).

[13] En realidad la transición del estado líquido al sólido no es necesariamente instantánea para toda la masa interesada: la rapidez con que se produce va en función de varios factores, como intensidad de la temperatura, distribución y densidad del líquido y otros. El propio Aristóteles, que en la *Física* (253b23 y ss.) insiste en la instantaneidad de la *alloíosis*, y en particular de la congelación (*péxis*) de los líquidos, reconoce en *Los meteorológicos* (348b15 y ss.) que esto puede ocurrir con distintas velocidades según los casos; por ejemplo, el granizo se forma «cuando

La luz es, así, una «afección» o «alteración» de un medio transparente, el *diaphanés*, naturalmente predispuesto a recibirla en sí; en términos estrictamente aristotélicos, el manifestarse de la luz consiste en el paso de la potencia al acto del *diaphanés* en cuanto *diaphanés* (es decir en virtud de sus cualidades inherentes), y en ausencia de cualquier movimiento local o *kínesis*. La luz (*phós*), a diferencia del color (*chrôma*), invade por así decirlo todo el volumen de lo que es su receptáculo; el color forma el límite (*péras*) de los cuerpos iluminados,[14] mientras que la luz es difusa en un medio transparente no encerrado por límites corpóreos.

En aparente contradicción con las definiciones que acabamos de referir, el propio Aristóteles considera también el caso de la «refracción» o «difracción» (*anáklasis*) de la luz, que presupone la existencia de una luz irradiada.[15] Si no hubiera refracción, observa el filósofo, no podríamos tener luz difusa, y por lo tanto nos parecerían iluminadas solamente las superficies directamente alcanzadas por los rayos solares, mientras que todo lo demás quedaría inmerso en la oscuridad; una observación que, al menos cuando

---

la congelación es más rápida que el movimiento hacia abajo del agua» (por lo demás, no se trata de una rapidez absoluta). En el comentario a *Del sentido* (133.12-37 Wendland), Alejandro de Afrodisia rechaza la comparación de la luz con el hielo, sosteniendo que, mientras la congelación de una gran cantidad de agua puede requerir algún tiempo, la luz se difunde instantáneamente en el medio transparente, independientemente de la extensión de éste. Véase J. Christensen de Groot, «Philoponus on De Anima II.5, Physics III.3 and the Propagation of Light», en *Phronesis*, 28, 1983, pp. 177-196, en la p. 180.

[14] *Del sentido* 439a27.

[15] *Del alma* 419b29 y ss. Véase Mugler, *Dictionnaire...*, s. v. ἀνάκλασις; la óptica antigua tuvo una idea suficientemente exacta tanto de la reflexión como de la refracción de la luz, aunque no de la difracción, que fue descubierta por F. M. Grimaldi (Ronchi, *op. cit.*, p. 148).

se buscan en Aristóteles coherencias sistemáticas que no son propias de su pensamiento, parece estar en contraste con la teoría del medio transparente y de la naturaleza no cinética de la luz. Pero es necesario tener en cuenta que él no podía ignorar las teorías de la óptica de su tiempo, para las cuales los fenómenos de reflexión y difracción debían explicarse presuponiendo la existencia de rayos, ya fuesen luminosos o visuales, y en consecuencia la naturaleza cinética de la luz misma.[16]

Si a estas alturas queremos responder a la pregunta que nos habíamos planteado, si es legítimo, y en qué medida, hablar de la teoría aristotélica como de una «anticipación» de la óptica ondulatoria—y por consiguiente de Aristóteles como un precursor de Huygens, si no directamente de Fresnel o de Maxwell—la respuesta que consideramos más apropiada es la siguiente: la teoría ondulatoria de la luz, cuya primera formulación debe buscarse en el tratado de Grimaldi,[17] se ubica sin duda en el surco de la tradición peripatética, y en consecuencia tiene sus remotos fundamen-

[16] Como es sabido, en la óptica antigua y medieval la idea de «rayo visual» (un fluido emitido por el ojo que llega al objeto de la visión) convivió e incluso predominó sobre la opuesta del «rayo luminoso» emitido por el objeto de la visión y que llega al ojo; Platón en el *Timeo* (45bc) sintetizaba y fundía en uno los dos mecanismos de la visión (Véase C. Mugler, *Les origines de la science grecque et Homère*, París, 1963, pp. 131-142; *id.*, *Dictionnaire...*, s. v.; Lejeune, *op. cit.*, p. 59 y ss.). La teoría de los rayos visuales fue definitivamente refutada en la Edad Media por dos científicos árabes, Alkindi y Alhazen (Ronchi, *op. cit.*, p. 45 y ss.). Sobre todo esto véase aquí «La luz en la óptica de los griegos, p. 325».

[17] *Physico-mathesis de Lumine, Coloribus et Iride*, Bononiae, 1665; toda la obra gira en torno a la hipótesis ondulatoria, según la cual el *lumen*, que produce la visión de los colores, sufre una «*undulatio minutissime crispata, et quidem velut tremor diffusionis*» (prop. XLIII): Ronchi, *op. cit.*, p. 153 y ss.

tos teóricos en la negación aristotélica de la naturaleza corpórea o corpuscular (atómica) de la luz.[18]

Es preciso agregar que la teoría del éter como soporte de los fenómenos ondulatorios, que comparten Huygens, Newton y Maxwell,[19] y que resistió hasta los umbrales del siglo xx, para ser definitivamente refutada por el experimento de Michelson y Morley y la relatividad especial, indudablemente tenía sus raíces conceptuales en la doctrina aristotélica del *diaphanés* como soporte de la «alteración» (*alloíosis*) luminosa, que persistió en la ciencia medieval y renacentista.

[18] La tradición peripatética, de la que fueron importantes mediadores los comentaristas aristotélicos de los primeros siglos de nuestra era, de Alejandro de Afrodisia a Simplicio y a Filopono, continuó ejerciendo su influencia sobre el pensamiento científico hasta el siglo xix (por ejemplo en Goethe). La física de los siglos xvii y xviii mantuvo la hipótesis fundamental de una acción puramente dinámica del medio transparente, precisando su mecanismo mediante el recurso a la hipótesis de las ondas luminosas, y sustituyendo la idea de una propagación instantánea por la de una velocidad finita y mensurable; sin embargo, todavía Descartes creía que la luz tenía una velocidad infinita.

[19] Según Huygens (1678), «para explicar la propagación de ondas veloces como las luminosas es preciso admitir que existe una sustancia etérea, es decir extremadamente más sutil que toda la material, capaz de compenetrar todos los cuerpos y de llenar todo el espacio, dotada de un altísimo grado de dureza y de elasticidad» (Ronchi, *op. cit.*, p. 233); Newton a su vez (1704-1717) formuló la hipótesis de la existencia de «un medio mucho más sutil y elástico que el aire, presente en todo el vacío, en todos los cuerpos y en todo el universo, y que con sus vibraciones transmite la luz y el calor: el éter. La transmisión de los estímulos luminosos de los ojos al cerebro a través del nervio óptico se produciría mediante la vibración del éter» (*ibid.*, p. 211). Hay que agregar que también el concepto (y el nombre mismo) de éter tiene sus lejanas raíces en la física y cosmología aristotélica, donde éste constituye una «quinta esencia» limitada a la esfera celeste y dotada de propiedades particulares, junto a los cuatro elementos que forman la materia del mundo sublunar.

Más delicado se vuelve el discurso en relación con la mecánica ondulatoria propiamente dicha; en efecto, parece difícil sostener que la ciencia griega conoció el concepto de onda si se entiende ésta como la transmisión progresiva de oscilaciones locales de un punto a otro de un medio material. La onda no comporta una transferencia de materia, sino de energía (cinética) que se propaga a través del medio, y en Aristóteles ese concepto no se encuentra en la teoría de la luz, sino en todo caso en la de los fenómenos acústicos: el sonido se produce y se transmite en un medio, el *aér*, «continuo y uno», que funciona como soporte de fenómenos «vibratorios»;[20] pero movimiento vibratorio no es necesariamente movimiento ondulatorio.[21]

En cambio, no es posible pasar por alto un pasaje, de excepcional importancia para la historia de la ciencia antigua, del comentario de Filopono al tratado *Del alma* (330.22 y ss. Hayduck), aun cuando éste refleja un desarrollo original del pensamiento aristotélico. El universo, sostiene Filopono, es un *continuum* en el que todos los cuerpos están en contacto el uno con el otro, así como cada uno de los cuerpos es él mismo interiormente continuo. La instauración del fenómeno luminoso, el encenderse de la luz por así decirlo, dada la naturaleza incorpórea (*asómaton*) de ésta,

[20] *Del alma* 419b33: el término empleado aquí por Aristóteles es σείεσθαι.

[21] W. Worringer (*Abstraktion und Einfühlung*, Múnich, 1959 [1.ª ed. 1909], p. 110 y ss.) sugerentemente propone la idea de una realización en las representaciones figurativas griegas en una «línea de onda» (*Wellenlinie*) que se configura como el esquema de un movimiento rectilíneo asociado a una oscilación elástica perpendicular a la dirección del movimiento. Aunque respecto a la abstracción figurativa, al esquema icónico, esa *Wellenlinie* contendría *in nuce* la idea de un movimiento ondulatorio en un medio elástico.

ocurre «fuera del tiempo» (*akhrónōs*: el término es de uso corriente en los comentaristas aristotélicos para expresar la idea de la propagación instantánea de la luz).

Es como cuando uno pone en movimiento el extremo de una larga cuerda tensa: toda la cuerda se pone a vibrar instantáneamente, en virtud de la continuidad de sus partes.

La luz como vibración de una cuerda tensa: si el pensamiento antiguo llegó a elaborar el concepto de la luz como fenómeno «ondulatorio», no cabe duda de que el pasaje de Filopono, neoplatónico cristiano con olor a herejía, nos ofrece el testimonio más notable de ello. Por lo demás, la imagen de la tensión de una cuerda, o de un hilo (expresada por voces como *apoteínen, éntasis* y similares), no era nueva, y en óptica geométrica se usaba para designar el rayo luminoso que avanza en línea recta según la figura de equilibrio de un hilo tenso.[22]

En cuanto a la teoría corpuscular de la luz, la tenemos documentada con abundancia de detalles tanto en los escritos de Epicuro como, con riqueza aún mayor, en la obra de Lucrecio, que de las doctrinas epicúreas fue el *fidus interpres* latino. En contra de la concepción peripatética, que considera la luz como una entidad incorpórea, como un fenómeno de alteración instantánea del medio transparente, negándole cualquier carácter cinético, y por consiguiente también el atributo de una velocidad, la teoría atomista epicúrea considera la luz como una sustancia material, corpórea, igual que cualquier otra, constituida por corpúsculos indivisibles o átomos, dotados de un movimiento de velocidad tendiente al infinito.

[22] Mugler, *Dictionnaire...*, pp. 54 y 147.

Para Epicuro, la naturaleza de los corpúsculos o «átomos de luz» no se diferencia demasiado de la de los demás átomos que junto con el vacío son los componentes primarios del universo. A diferencia de lo que estamos acostumbrados a pensar, al menos desde que O. Rømer midió la velocidad de la luz como equivalente a alrededor de 300.000 km por segundo, y en todo caso desde que la teoría de la relatividad postuló el valor-límite finito de *c*, para Epicuro todos los átomos, y por consiguiente también los corpúsculos luminosos, están dotados de una velocidad «inconcebible» (*aperinóetos*), al menos mientras el movimiento tenga lugar en un vacío total, donde no pueda haber colisiones interatómicas capaces de reducir la velocidad de los átomos individuales, que en condiciones normales serían todos igualmente veloces (*isotakheîs*).[23]

La luz, a diferencia de otros corpúsculos atómicos que viajan libremente en el espacio vacío, sufre sin embargo retardos que reducen su velocidad potencialmente ilimitada; eso se debe al hecho de que los átomos luminosos (la luz que nosotros percibimos) no se mueven en el vacío, sino que deben superar en su camino obstáculos de distinta naturaleza, consistentes principalmente en la densidad del medio que atraviesan.[24] Es por esa razón que los átomos

[23] Epicuro, *Carta a Heródoto*, 46-47: el movimiento de los átomos en el vacío recorre, en ausencia de colisiones, «cualquier distancia concebible en un tiempo inconcebiblemente breve» (ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ). Hablando de los átomos resulta correcto esquivar el recurso a una velocidad «infinita», evitando introducir el concepto de un infinito matemático extraño a la doctrina epicúrea, que rechaza *in toto* las ciencias matemáticas y geométricas.

[24] La idea de un retardo de la luz debido a la densidad del medio tuvo dificultad para abrirse paso en la óptica física de la época del Renacimiento y moderna; todavía Descartes consideraba, por el contra-

«libres», no frenados por colisiones, se mueven por el vacío infinito mucho más velozmente que la luz solar, y recorren un espacio muchas veces mayor en el tiempo en que los rayos solares atraviesan el cielo:

at quae sunt solida primordia simplicitate
cum per inane meant vacuum nec res remoratur
ulla
...
debent ni mirum praecellere mobilitate
et multo citius ferri quam lumina solis
multiplexque loci spatium transcurrere eodem
tempore quo solis pervulgant fulgura caelum.[25]

(«los átomos, que son sólidos y simples, cuando van por el espacio vacío, sin que nada los retarde desde fuera ... deben volar con velocidad incomparable, ir mucho más rápido que la luz del sol y recorrer un espacio mucho mayor que el que en igual tiempo atraviesan en el cielo los rayos solares»).

La luz solar, que Epicuro-Lucrecio entienden también como radiación térmica (*vapor*), es retardada en su trayecto por el aire (por los choques entre átomos de luz y átomos de aire), porque no se mueve en el vacío, sino que debe atravesar la atmósfera terrestre:

at vapor is, quem sol mittit, lumenque serenum

---

rio, que el movimiento de la luz a través del aire y los cuerpos rarefactos era más lento y dificultoso que en el agua y en los cuerpos densos. Sólo con P. Fermat (1601-1665), y después con T. Young (1773-1829), se reconocerá el principio, afirmado ya por la física atomista antigua, según el cual la velocidad de propagación de la luz disminuye cuando crece la densidad del medio.

[25] Lucrecio, II, v. 157 y ss.

non per inane meat vacuum; quo tardius ire
cogitur, aërias quasi dum diverberat undas

(«El vapor, y la luz serena emitidos por el sol, no recorren un vacío inane; por eso están obligados a moverse más lentamente, mientras surcan, por así decirlo, las olas de aire»).[26]

Pero un retardo tiene lugar ya en el origen, en el momento de la producción y emisión de los rayos solares desde el interior del astro; para los atomistas, en efecto, los corpúsculos luminosos (y térmicos) no parten de la superficie del sol (nuestra «fotosfera»), sino del corazón mismo del astro, y por lo tanto deben abrirse paso ascendiendo desde las profundidades.[27]

Otro factor de retardo (pero, como veremos de inmediato, eventualmente también de aceleración) surge de las modalidades mismas de difusión de la luz, de la naturale-

[26] *Aëriae undae* es una metáfora que evoca la imagen de la nave surcando las ondas.

[27] Lucrecio, IV, v. 199 y ss.: *si quae penitus corpuscula rerum | ex altoque foras mittuntur, solis uti lux | ac vapor...* («si los corpúsculos que desde las recónditas entrañas de un cuerpo son disparados fuera, como la luz y el calor del sol...» T. Lucrecio Caro, *De la naturaleza*, trad. de Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1985, p. 334). Es difícil a estas alturas resistir la tentación de comparar este aspecto de la teoría atomista con nuestros conocimientos acerca del funcionamiento de esa enorme central nuclear que es el sol. La radiación luminosa (pero también la ultravioleta y la infrarroja) que nos llega del sol, y que en última instancia proviene de la fotosfera, antes tuvo que atravesar fatigosamente el interior del astro. Los fotones, producidos en el llamado «horno» solar, el núcleo central del astro, cuyo diámetro es menos de un décimo del diámetro del sol, sufren durante el trayecto un gran número de colisiones, de manera que llegan a la superficie mucho tiempo después de la emisión de los fotones primarios (el retardo se calcula en alrededor de un millón de años), y con energías muy inferiores a las originales.

za del «tejido» luminoso. En efecto, para Epicuro el rayo luminoso no es una entidad discontinua: a pesar de la estructura particular, y en consecuencia discontinua, de la materia (y de la «materia luminosa», formada también por «átomos»), en el rayo los átomos de luz no viajan separados uno de otro (*singillatim*), sino trenzados y conectados entre sí (*complexa conque globata*) en un tejido continuo que no deja intervalos de vacío entre átomo y átomo.

Y aquí se abren dos posibilidades: el hecho de que los átomos estén todos ligados en un «plexo» puede retardar la velocidad, puesto que interactúan entre ellos con efectos obstaculizadores (*officiuntur*) y frenadores (*retrahuntur*); pero también puede aumentarla, por efecto del impulso o la tracción ejercidos en la dirección del movimiento de cada átomo sobre el vecino, de manera que sus respectivas velocidades lleguen de alguna manera a sumarse: el resultado es que

Suppeditatur ... confestin lumine lumen
et quasi protelo stimulatur fulgure fulgur.[28]

(«Sin cesar la luz sucede a la luz, el rayo es espoleado por el rayo que inmediatamente le sigue...»).

Una contradicción, indudablemente, pero que pierde todo significado cuando la leemos en el marco del «discurso sobre el método» epicúreo, que afirma el principio de la multiplicidad (*pollakhòs trópos*) de las explicaciones aceptables de los fenómenos naturales. En lugar de proponer soluciones unívocas, perentorias, de los problemas físicos, Epicuro ofrece a los seguidores de su doctrina un abanico de opciones, tales que cada uno pueda encontrar la so-

[28] Lucrecio, IV, v. 188 y ss.

lución que más le convenga: un «método» que sin duda contrasta con la exigencia propia de los procedimientos «científicos» en el sentido actual del término, que apuntan a identificar entre varias hipótesis explicativas la que ofrece mayores garantías de verdad.

Terminaremos con una consideración sobre el posible valor infinito de la velocidad de la luz. Leemos en Lucrecio:

> *est igitur natura loci spatiumque profundi,*
> *quod neque clara suo percurrere fulmina cursu*
> *perpetuo possint aevi labentia tractu*
> *nec prorsum facere ut restet minus ire meando;*
> *usque adeo passim patet ingens copia rebus*
> *finibus exemptis in cunctas undique partis.*[29]

(«Tal es, pues, la naturaleza del espacio y la profundidad del abismo, que ni los brillantes rayos, deslizándose durante todo el curso de la eternidad podrían recorrerlo en su carrera, ni disminuir tan sólo el trecho restante; tan dilatadamente se abre a las cosas la inmensidad del espacio, sin límites, en todas direcciones»).

Aun cuando esté dotado de una velocidad máxima, digamos incluso infinita, el rayo, que la teoría atomista equipara por sus características a los *fulgura solis*, no podrá, ni siquiera en un tiempo infinito, llegar al extremo del infinito espacio del universo.

[29] Lucrecio, I, v. 1002 y ss.

XIV
LA LUZ EN LA ÓPTICA DE LOS GRIEGOS

Si el ojo no tuviese la misma
naturaleza que el sol,
no podría nunca mirar el sol.

GOETHE

Este dístico de Goethe apareció originalmente, de una forma algo distinta, al comienzo de la introducción a la *Farbenlehre* (1810); no se trataba de un fenómeno autónomo, aislado de todo contexto, aun cuando su fuerte valor poético determinó para él una fortuna independiente.[1] En el contexto de la *Farbenlehre*, el dístico (el cuarteto) ilustraba el trozo de carácter científico que lo precedía:

El ojo debe su existencia a la luz. Partiendo de los que no eran para el animal otra cosa que órganos auxiliares totalmente insignificantes, la luz evoca la existencia de un órgano idéntico a ella, y así llega a formarse el ojo, a la luz y para la luz, para que la luz interior pueda encontrarse con la luz exterior.[2]

[1] El dístico «*Wär nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne könnte es nie erblicken*», que en realidad forma parte de un cuarteto, figuró por primera vez como composición independiente en la edición Cotta de 1827-1830 de la obra de Goethe, entre las *Zahme Xenien*. El texto completo de la *Farbenlehre* rezaba: «*Wär nicht das Auge sonnenhaft,* | *Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,* | *Wie Göttliches entzücken?*» («Si el ojo no tuviese la naturaleza del sol, | ¿cómo podríamos nosotros ver la luz? | Si en nosotros no habitase una fuerza divina, | ¿cómo podría lo divino extasiarnos?»).

[2] El pasaje de Goethe puede compararse con la segunda ley de Lamarck: «en cualquier especie de organismo pueden formarse nuevos órganos como consecuencia de la aparición de nuevas necesidades». En

Nuestro dístico no sería, por lo demás—según lo que declara el propio autor—sino una versión en versos alemanes de las palabras de un «místico antiguo», que es fácil identificar con Plotino. Pocos años antes de la *Farbenlehre*, Goethe había traducido el primer capítulo de las *Enéadas*, V 8 (*Sobre la belleza inteligible*); también en este caso Goethe, en la carta de acompañamiento a Zelter (1 de septiembre de 1805), a quien le enviaba la traducción, designaba al autor como «*ein alter Mystiker*».

La fuente de nuestro dístico es Plotino, *Enéadas*, I 6, 9 (*Sobre la belleza*):

> Οὐ γὰρ ἄν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον
> ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος.

(«Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol»).

Justamente, «*Wär nicht das Auge sonnenhaft...*» («si el ojo no tuviese la naturaleza del sol...»).

El epíteto de Goethe, una neoformación acuñada para la ocasión, y que confiere al dístico, en una soberbia corveta léxica, buena parte de su fuerza poética, no es, de este modo, más que un fiel calco del plotiniano ἡλιοειδής, voz de uso rarísimo, y que antes de Plotino sólo aparece en Platón. La vista (ὄψις), o el ojo (ὄμμα) humanos, argumenta Platón, no son el sol, pero son «el más solar de los

---

Goethe, sin embargo, no se trata de órganos nuevos, sino de órganos ya existentes en estado rudimentario, que por acción de un agente externo (la luz) adquieren una nueva función (la vista). Esa aparición de una función nueva no es, como en Lamarck, efecto del surgimiento de nuevas necesidades, sino de la acción de una fuerza exterior—la luz—dotada de propiedades particulares.

órganos»,[3] lo que Goethe traduciría quizá por «*das sonnenhafteste Organ*».

A estas alturas, entre Goethe, Plotino y Platón, una exposición de las teorías griegas (pero no sólo griegas) de óptica de la luz y de la visión no puede partir más que de Platón (del *Timeo*), que se ubica en una posición central, tanto con respecto a precursores como Empédocles como en relación con la larga serie de sucesores que mantuvieron viva la doctrina platónica, eventualmente a través de la mediación neoplatónica, hasta el propio Goethe.

En el *Timeo* (45b y ss.) los agentes físicos que provocan la visión, de naturaleza estrechamente afín, son: (a) la luz diurna, una luz «blanda» producida por un fuego que no arde (el sol); (b) el «fuego interno» presente en nuestro cuerpo, purísimo y afín a la luz externa, que es filtrado por el centro del ojo que deja pasar hacia el exterior sólo la parte más pura, lisa y compacta. La visión nace del encuentro y la combinación del «flujo visual» (τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα) con la «luz diurna» (μεθημερινόν φῶς).

De la exposición del *Timeo* se desprende además que la luz externa, una blanda luz difusa, no se condensa en rayos que penetran hasta el interior del ojo; por su parte, el «flujo» o rayo visual, partiendo del ojo avanza en línea recta, «siguiendo la orientación rectilínea de los ojos» (κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν).

[3] Platón, *La República*, 508ab, ἡλιοειδέστατον τῶν ὀργάνων. Junto a ἡλιοειδής reaparece φωτοειδής, «que tiene la naturaleza de la luz»; así en varios lugares en Plotino, y también en Crisipo (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. von Arnim, vol. II, 859), donde se afirma que «la naturaleza hizo el órgano de la vista lo más próximo posible a la naturaleza de la luz» (φωτοειδέστατον ἐποίησεν τὸ τῆς ὄψεως ὄργανον). Véase también Plutarco, *Obras morales*, I 8.

Que sea el ojo el que lanza al espacio externo «rayos perceptivos», casi como inmateriales antenas, en lugar de funcionar como mero receptor pasivo de estímulos luminosos de determinado largo de onda, es una teoría que resulta, cuando menos, sorprendente para nosotros los modernos, y que ya autorizadas voces de pensadores antiguos rechazaban; basta recordar a los atomistas y a Aristóteles. En cambio aparece como un dato descontado que, cualquiera que sea la dirección de la visión, desde el ojo o hacia el ojo, ésta debe seguir la trayectoria más breve, es decir la línea recta. Nos ocuparemos de este último punto en la segunda sección de este estudio; aquí enfrentaremos el dilema «rayo luminoso» / «rayo visual», dilema que Platón, como hemos visto, superaba combinando las dos hipótesis.[4]

La teoría del «rayo visual» fue muy dura de matar. Podrá suscitar sorpresa constatar que todavía en 1635 Descartes sostenía, en el primer discurso de su *Dióptrica*, que la visión se debía «tanto a la acción que, estando en los objetos, tiende hacia los ojos, como a aquella que, estando en los ojos, tiende hacia los objetos»: esa «acción» no es otra cosa que la luz.[5] El filósofo redimensionaba casi de inmediato esa afirmación, limitando la presencia de una acción—de

[4] Véase C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, París, 1964, p. 315: en el *Timeo*, Platón sintetiza los dos mecanismos de la visión, que en Empédocles pertenecen a los dos opuestos regímenes cósmicos del Amor y el Odio, proyectando el flujo visual hacia los efluvios de fuego líquido que se separan de los cuerpos y fundiendo en uno, en el cuerpo de la visión, esos dos lanzamientos simultáneos.

[5] R. Descartes, *Opere scientifiche*, vol. II, ed. de E. Lojacono, Turín, 1983, p. 196 [René Descartes, *Discurso del método Dióptrica Meteoros y Geometría*, prólogo, traducción y notas: Guillermo Quintás Alonso, Madrid, Alfaguara, 1981, p. 59 y ss.].

una luz—que desde los ojos se dirige hacia los objetos, en el caso de los animales nocturnos, como los gatos, «que pueden ver en las tinieblas». Los seres humanos en cambio ven por la «acción» que proviene de los objetos: «la experiencia nos muestra que son los objetos los que deben ser luminosos o iluminados para ser vistos, y no nuestros ojos para verlos». Todavía en tiempos de Descartes, por lo tanto, la antigua dicotomía «rayo luminoso» / «rayo visual» no había sido del todo superada.

La atención de Descartes a la particular naturaleza de la visión de los animales nocturnos derivaba de una de las *Cuestiones de banquete* de Plutarco (I 8), en la que se afirma que la vista de tales animales, demasiado débil para resistir el impacto de la luz diurna, es capaz en cambio de emitir en las tinieblas nocturnas el «rayo» (αὐγή) que da lugar a la visión. En el marco de ese mismo problema se coloca un pasaje de Aristóteles en el cual, inversamente, la ceguera nocturna de los animales diurnos se aduce como prueba de la afirmación de que la visión no es efecto de un rayo procedente del ojo:

> Si la vista fuera fuego, como dice Empédocles y como está escrito en el Timeo, y si la visión se produjera al salir una luz del ojo como de una linterna, ¿por qué la vista no puede ver también en la oscuridad?[6]

Como ya se ha indicado, Aristóteles era, junto con los ato-

[6] Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, 437b10 y ss. Véase *Acerca del alma*, 418b3 y ss., donde se afirma que la luz no es fuego, ni ningún tipo de cuerpo, ni una emanación (απορροή) de un cuerpo. Para la doctrina aristotélica de la luz véase aquí «Ondas y/o corpúsculos. La luz entre Aristóteles y Epicuro», p. 302.

mistas, el más autorizado defensor de la teoría de una visión producida solamente por el rayo luminoso.

Sobre la doctrina del rayo visual como autor de la visión se funda casi por entero la óptica antigua; en todos los tratados de óptica geométrica, de Euclides a Ptolomeo, se hace referencia constantemente al rayo visual. Sin embargo, como los tratados de óptica que se conservan son sólo una parte de los que circularon en la Antigüedad, no se puede excluir que paralelamente a la óptica del rayo visual haya habido también una óptica geométrica basada en el rayo luminoso, de la que no se habría salvado casi nada.[7] Pero aun en los tratados que se conservan, entre ellos la *Óptica* de Euclides (Proposiciones 18 y 20), aparece ocasionalmente la idea del «rayo solar» al lado del «rayo visual». Por lo demás, partiendo únicamente del rayo visual jamás se habrían llegado a justificar realizaciones prácticas que explotaban las propiedades óptico-geométricas de la luz solar, como las lentes comburentes o los espejos ustorios.

La óptica del rayo visual, la doctrina de una luz, o una calidad particular de fuego que emana del ojo y se combina con la luz del día para producir la visión, en realidad plantea, aunque de una forma que para nosotros es ingenua, el problema de la participación activa del ojo en el proceso de la visión.

Si es innegable que el ojo es preeminentemente un órgano receptor y no emisor, también es cierto, sin embargo, que no faltan aspectos «activos» en la funcionalidad ocular. El ojo, en efecto, elabora a través de las células de la retina la información que las ondas luminosas transportan, y en esa selección y elaboración de datos ya debemos

[7] Véase A. Lejeune, *Euclide et Ptolémèe. Deux stades de l'optique géométrique grecque*, Lovaina, 1948, p. 59 y ss.

identificar una función «activa» del órgano. Pero el carácter activo de la función ocular se hace evidente sobre todo en la percepción de objetos complejos, que requiere la intervención de movimientos de búsqueda y de enfoque sin los cuales sería imposible tener una percepción estable; en esos casos el ojo está obligado casi a «barrer» la imagen visual con una serie de movimientos tendientes a llevar a la fóvea las regiones de la imagen con mayor densidad de información.[8]

Una idea muy cercana se encuentra en Teón de Alejandría (siglo IV d. C.), intérprete y glosador del tratado óptico de Euclides; por efecto de la limitación del campo visual, que corresponde al de una proyección cónica:

> los objetos que se ven no se ven nunca todos al mismo tiempo en su integridad. Y sin embargo nos aparecen enteros, puesto que los ojos se mueven a una velocidad excepcional, con un movimiento continuo y no irregular, recorriendo los objetos sin ignorar nada.[9]

La teoría de Teón del campo visual como proyección cónica está presente ya en las primerísimas *Definiciones* de la *Óptica* de Euclides. Después de declarar (*Def.* 1) que «las rectas trazadas a partir del ojo pueden ser prolongadas hasta el infinito» se afirma (*Def.* 2) que «la figura que los ojos comprenden es un cono que tiene el vértice en el ojo mismo y la base en las superficies (o en los límites) de los ob-

[8] A. Luria, *Come lavora il cervello*, trad. italiana, Bolonia, 1977 [1.ª ed. 1976], p. 112; R. Pierantoni, *L'occhio e l'idea. Fisiologia e storia della visione*, Turín, 1981, p. 184 y ss.

[9] *Euclidis Optica, Opticorum recensio Theonis...*, ed. I. L. Heiberg, Lipsiae, 1895, 148.15 y ss.

jetos vistos». Sólo son visibles los objetos comprendidos en ese cono.

Esta doctrina, que no es sólo de Euclides (se encuentra por ejemplo en el seudoaristotélico *Problema* XV 6, donde se aplica para justificar algunas deformaciones visuales), es inseparable de uno de los postulados de la óptica antigua, la forma rectilínea del rayo, tanto luminoso como visual; esto significa más en general que la luz avanza en línea recta, o bien siguiendo el trayecto más breve entre dos puntos dados. Según Mugler, la doctrina de la propagación rectilínea de la luz habría sido enunciada por primera vez en términos científicos por Anaxágoras, para quien constituía el postulado físico de la teoría de las fases lunares.[10] Pero se trataba de una idea ya corriente; la doctrina fue reafirmada, con rigor aún mayor, por Metón; tenemos noticia de ello en *Las aves* de Aristófanes.[11]

Para identificar con suficiente aproximación una línea recta, los griegos no disponían de mejor instrumento que un hilo tenso, vertical (la *státhme*, nuestra plomada) u horizontal, llevando el hilo a la máxima tensión tolerable: términos como *éntasis* o *ithyténeia* ilustran bien la idea de «rectilíneo» como estado, o figura, de un hilo tenso.[12] El único caso, en la teoría antigua sobre la naturaleza de la luz, en que surge el concepto de un movimiento

[10] C. Mugler, «Sur une polémique scientifique dans Aristophane», en *Revue des Études Grecques*, 72, 1959, pp. 57-66; Anaxágoras fr. A 77 D.-K.

[11] Aristófanes, *Las aves*, vv. 1006-1009; las calles que conducen al ágora, en la ciudad circular proyectada por Metón, irán todas en línea recta hacia el centro, así como, inversamente, del sol parten en todas direcciones rayos rectilíneos (ὥστερ ἀστέρος ... ὀρθαὶ πανταχῆ / ἀκτῖνες ἀπολάμπωσιν).

[12] Mugler, *Dictionnaire...*, cit., pp. 54 y 147.

oscilatorio es en referencia a la imagen del hilo tenso: en un pasaje del comentario de Filopono al *De anima* aristotélico, en efecto, se compara la luz con la vibración de una cuerda tensa.[13]

En cuanto a la trayectoria del rayo luminoso, Teón, dejando por una vez de lado los rayos visuales, afirma perentoriamente que «la luz se mueve siempre en línea recta», proposición unánimemente compartida por la física y la geometría antiguas.[14] La trayectoria de la luz dejará de ser rectilínea cuando el rayo sea quebrado por superficies reflejantes o transparentes, y por consiguiente en caso de reflejo o de refracción, fenómenos bien conocidos por los antiguos que los designaban con los términos de *anáklasis* y *diáklasis*. Mejor dicho: en esos casos lo que se desvía es la trayectoria del rayo en su conjunto, no su configuración rectilínea (tendremos una sucesión de segmentos en lugar de una semirrecta).[15]

Pero conviene regresar a la *Óptica* de Euclides, a través de la lectura que de ella hace Teón. La afirmación de que la luz se mueve en línea recta es comprobada por el autor, primero con simples datos de observación, después con un verdadero experimento de laboratorio.[16] Datos de ob-

[13] Véase aquí «Ondas y/o corpúsculos», p. 312.

[14] Teón, *Euclidis optica...*, cit., p. 144: κατ'εὐθείας γραμμὰς πᾶν φῶς φέρεται.

[15] Más controvertido es el caso del arco iris, del que los antiguos dieron explicaciones variadas y no siempre transparentes. Cuando se interpreta (erróneamente por lo demás) como reflejo de un haz de rayos luminosos, por obra de una superficie apta para ello, deberíamos entender que se está confiriendo a la luz, al menos en este caso, la capacidad de seguir, además de su normal trayectoria rectilínea, también una trayectoria curva o semicircular.

[16] Teón, *ibid.*, pp. 146.5 y ss.

servación son por ejemplo las sombras rectilíneas que proyectan los cuerpos alargados, o los rayos del sol, también rectilíneos, que se ven penetrar en una habitación oscura a través de pequeños agujeros o aberturas minúsculas. El experimento, a su vez, requiere una habitación convenientemente oscurecida, una fuente luminosa puntiforme y orientable, y dos diafragmas alineados perpendicularmente a un eje normal a la fuente de luz, el primero de los cuales debe tener en el centro una pequeña abertura circular. Apuntando el rayo de luz hacia el agujero del primer diafragma se comprueba que iluminará un área restringida del segundo diafragma, y que la línea que une esa pequeña área con el agujero del primer diafragma y con la fuente luminosa puntiforme es una línea recta.[17]

En realidad no faltan en el mundo griego huellas incluso muy visibles de concepciones científicas que atribuían a la luz trayectorias no (sólo) rectilíneas, sino curvas. Pero los testimonios al respecto son esporádicos e incoherentes, y no debe asombrar que el más consistente de ellos deba buscarse en el texto, no de un científico o un matemático, sino de un poeta, y un gran poeta trágico, como veremos enseguida.

[17] ¿Qué nos dice al respecto la electrodinámica cuántica (QED)? (R. P. Feynmann, *QED. La strana teoria della luce e della materia*, trad. italiana, Milán, 1989 [1.ª ed. 1985], pp. 78 y 103). La QED dice que el experimento de Teón es correcto, pero no dice toda la verdad. La afirmación de que la luz se propaga en línea recta es sólo una aproximación cómoda para describir el comportamiento de la luz en condiciones normales. Cuando los fotones se desplazan a grandes distancias, decir «la luz viaja en línea recta» es una proposición suficientemente aproximada; cuando en cambio las condiciones normales se suspenden y el espacio disponible para los fotones se reduce drásticamente (es el caso del experimento descrito), esa ley ya no es válida, y la luz ya no viaja necesariamente en línea recta, cosa que ni Euclides ni Teón podían sospechar...

Merece alguna atención la doctrina estoica[18] según la cual la luz puede tener dos movimientos diferentes, uno rectilíneo (κατ'εὐθείαν) y otro circular (περιφερῶς). Sin embargo, ese testimonio está fuera de cualquier contexto, y permanece aislado en el cuadro de nuestros conocimientos sobre la física de los estoicos. No obstante no falta algún detalle ulterior: el movimiento rectilíneo es propio de la luz que brilla sobre la tierra, el circular es prerrogativa de la luz celeste. Son evidentes las influencias peripatéticas, al menos en lo referente a la teoría general del movimiento: en efecto, por «movimiento circular de la luz celeste», Zenón debía entender el de los astros en la bóveda estrellada.[19]

Con eso parece surgir la tendencia a postular una concepción dualista de la naturaleza de la luz: mientras permanecemos en nuestro planeta, que aunque sea esférico se presenta a nuestros sentidos como de forma achatada, la luz viaja en línea recta; en cambio en el espacio celeste, que es un espacio curvo, en virtud de la curvatura de la bóveda estrellada, la luz está obligada a seguir una trayectoria curvilínea. La curvatura de la luz es por lo tanto, en términos relativistas, efecto de la curvatura del espacio.

Estas consideraciones son particularmente oportunas en el momento en que nos disponemos a examinar el texto

[18] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, 101 (Zenón de Citio).

[19] Mugler, art. cit., cita el himno homérico a Selene, donde la luz lunar se mueve en un círculo (ἑλίσεται) alrededor de la tierra, Esquilo, *Prometeo*, v. 1091 y Eurípides, *Las fenicias*, v. 3, donde el movimiento circular (el término empleado es siempre ἑλίσσειν) es en el primer caso el del éter, en el segundo el del sol; aparte de los poetas, Pitágoras (fr. 58 A 1a D.-K.), donde los estratos superiores del éter aparecen animados por un incesante movimiento de revolución. Sin embargo, se trata siempre de la luz celeste, sean astros o éter, no de la terrestre.

poético al que se ha hecho referencia poco antes: se trata del pasaje del *Agamenón* de Esquilo (vv. 280-316) en que Clitemnestra relata, tal como su imaginación lo concibe, el viaje de la señal luminosa de victoria, desde Troya hasta el palacio de los Atridas en Argos.

La historia es conocida. La «madre de todas las guerras»—¡ésa sí, de verdad!—acaba de concluir con la caída de Troya. Un acontecimiento de ese tipo hoy se transmitiría en directo, y millones de teleespectadores lo «consumirían» con la ilusión de ser testigos de la realidad. En el siglo XIII, o más bien en el V a. C., eso no era posible, pero en cambio sí era posible, al menos teóricamente, transmitir casi en tiempo real un mensaje precodificado simple («victoria») desde Troya hasta Argos, por medio de una «cadena» de señales luminosas nocturnas dispuesta previamente con miras a la transmisión de esa única señal-mensaje.[20]

En una lectura atenta del pasaje de Esquilo se constata que la señal luminosa no viaja en línea recta, sino siguiendo un camino curvo que parece secundar la doble curvatura de la superficie terrestre y de la bóveda del cielo. Las modalidades de la trayectoria a lo largo de las sucesivas etapas de un «repetidor» a otro se pueden ilustrar adecuadamente utilizando los principios de la balística. Tenemos aquí la aplicación de una verdadera balística de la luz.[21]

[20] Véase O. Longo, *Tecniche della comunicazione in Grecia antica*, Nápoles, 1981, p. 89 y ss.

[21] Eso no habría escandalizado a Descartes que en los dos primeros libros de la *Dióptrica*, dedicados a la luz y a la refracción, ilustra las trayectorias de los rayos luminosos con ejemplos y figuras tomados del movimiento y los rebotes de las pelotas de tenis (o mejor dicho, del *jeu de paume*). Descartes alude también a los casos en los que los rayos «deben curvarse ... así como por varias razones con frecuencia se curva la trayectoria de una pelota». Y Newton formulaba la hipótesis de que los

En *Agamenón* la luz describe, en el trayecto de Troya a Argos, una serie de parábolas, que se evidencian en el recurso del texto a los términos que describen el inicial elevarse de la señal en el cielo, y su sucesivo «abatirse» sobre los subsiguientes «repetidores», y finalmente sobre el patio de la casa de los Atridas donde una escolta espera, vigilante.

En otro trabajo hemos desarrollado un detallado análisis semiológico de todo el pasaje, identificando, entre los diversos códigos semánticos activos en éste, un código «balístico» operante en relación con las «trayectorias» de las señales de fuego.[22] Hacia el final del relato, y ya en las proximidades del «blanco» constituido por el palacio de los Atridas, el proyectil luminoso se configuraba cada vez más como el ejecutor de una serie de parábolas, con un punto de despegue, un vértice y un punto de impacto.[23] Ese código «balístico» venía a interferir continuamente con un código «astronómico», y había así una homologación entre las parábolas de las señales y las descritas por los cuerpos celestes, donde también hay un surgimiento, un llegar al vértice y un ocaso. «La trayectoria "parabólica" de la señal—escribíamos—en su "alzarse" y posterior "abatirse" surcando la bóveda celeste, repite la que los cuerpos astrales siguen en su alzarse y abatirse».

---

rayos de luz que, después de atravesar el prisma, siguen una trayectoria oval, se comportaban del mismo modo que una pelota de tenis golpeada oblicuamente (Descartes, *op. cit.*, p. 201 y s.; V. Ronchi, *Storia della luce. Da Euclide a Einstein*, Roma-Bari, 1983, p. 183).

[22] O. Longo, «Il messaggio nel fuoco. Approcci semiologici all'Agamennone di Eschilo (vv. 280-316)» en *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca*, Universidad de Padua, 3, 1976, pp. 121-158, pp. 146-148.

[23] También Mugler, *op. cit.*, *passim*, señala repetidamente en los textos griegos de óptica «una representación física de la luz según la cual los rayos luminosos son proyectales».

A nosotros la idea de una trayectoria rectilínea de la luz nos parece algo que se da por descontado, al menos mientras no intervengan fenómenos relativistas, en una escala que ya no es la planetaria. En la relatividad general, en efecto, el campo gravitacional consiste en un espacio-tiempo que es por definición curvo. Las partículas, y por consiguiente también los fotones, «intentan seguir el camino más similar a una trayectoria rectilínea en un espacio curvo, y como el espacio-tiempo no es plano, sus trayectorias parecen curvadas, como por obra de un campo gravitacional»; también en la hipótesis de una naturaleza corpuscular de la luz—que fue la de Newton—era legítimo que ésta «fuese afectada por la gravedad, del mismo modo que lo son las balas de cañón».[24]

Para el pensamiento antiguo, la idea de que la luz viaja en línea recta parece haber sido una conquista alcanzada no sin dificultades y contrastes. Para afirmar, como lo hace Teón, que «la luz viaja siempre según líneas rectas» era necesario ante todo haber superado los prejuicios que reconocían a la luz la facultad de viajar también siguiendo otras trayectorias, por ejemplo a lo largo de una trayectoria curva dibujada sobre el lado cóncavo de la esfera celeste. El trozo de Esquilo que examinábamos sigue siendo el testimonio más impresionante de esa visión, aun cuando, más que de rayos de luz, en ese caso se debería hablar de cuerpos o proyectiles luminosos.

[24] S. W. Hawking, *Dal Big Bang ai buchi neri*, trad. italiana, Milán, 1988 [1.ª ed. 1988], pp. 159 y 100 y s. [*Historia del tiempo: del big bang a los agujeros negros*, trad. Miguel Ortuño, Barcelona, 1993]. Sin embargo, hay una profunda diferencia entre la visión de Newton y la de Einstein, puesto que para este último la atracción gravitacional y la curvatura del espacio-tiempo no son sino dos aspectos del mismo fenómeno.

La concepción de una trayectoria rectilínea de los rayos luminosos sólo podía imponerse después de que—y eso ocurrió de forma perentoria con Euclides—el espacio más o menos curvo de las representaciones corrientes fue sustituido por la formulación abstracta, matemática, de un espacio plano, basada en los postulados de las rectas paralelas y de la equivalencia a 180° de la suma de los ángulos de todos y cualquier triángulo. Semejante espacio no existe en la naturaleza, y tampoco en nuestro sistema perceptivo; el espacio visual se caracteriza en realidad por una geometría que no es la euclidiana, y es más bien un espacio hiperbólico.[25] El espacio «plano» es pues un espacio puramente mental, artificial, que se llama «euclidiano» porque se basa en la geometría euclidiana, así como después de Riemann y Lobačhevsky se habla de geometrías no euclidianas, porque la euclidiana no es sino una de las geometrías posibles.

Antes que Euclides, y/u otros con él y antes que él, fundasen, con aquella geometría, el tipo de espacio que ésta presuponía y al mismo tiempo generaba, imponiendo la necesidad para la luz de seguir entre dos puntos una trayectoria rectilínea, que era la trayectoria más breve, convivieron en Grecia concepciones alternativas cuyas huellas fueron ocultadas por el advenimiento de la geometría euclidiana; concepciones que, aun cuando quizás no alcanzaron nunca una formulación científica o matemática, postulaban la existencia de lo que con la debida cautela podemos llamar un espacio no euclidiano o, quizá mejor, pre-euclidiano.

[25] Véase Pierantoni, *op. cit.*, p. 100 y ss.; P. Fraisse, J. Piaget, *Trattato di psicologia sperimentale*, trad. italiana, Turín, 1967-1974 [1.ª ed. 1963-1965], vol. VI, p. 231 y ss.

XV
EL AGUA DEL FILÓSOFO

En la sala de espera del estudio de Sigmund Freud en Viena, Berggasse 19, que conserva casi intacto su mobiliario original, se muestran en una pared cuatro aguafuertes de Cristoforo Dell'Acqua, nativo de Vicenza, realizados en 1773 sobre otras tantas pinturas de Louis de Boulogne, que representan los cuatro elementos: escenas convencionales, en el espíritu de un trivial uso alegórico-coreográfico de la mitología clásica. A cada uno de los cuatro elementos corresponde un episodio mítico, para el fuego la visita de Tetis a la forja de Vulcano, para el agua una escena marina en la que triunfan Neptuno y Anfitrite, con su correspondiente cortejo de tritones, náyades, caballos marinos; y así para los demás elementos. No hay rastro, en esas imágenes, de un uso fuerte de la tradición clásica, del tipo de los que perseguía el alquimista alemán Michael Maier, que en la *Atalanta fugiens* de 1618 ofrecía un ejemplo de aplicación de la mitología clásica a la alquimia. Honestamente es preciso afirmar que los aguafuertes de Dell'Acqua, si no fuese por su colocación en el estudio del fundador del psicoanálisis, no serían dignos de mención.

En cambio podríamos preguntarnos si la superposición de la representación mitológica (Hefesto, Neptuno, etcétera) a la teoría científica (cuatro elementos), o más bien la reducción de esta última a los esquemas obsoletos de la primera, no se podrá leer como una señal del abandono definitivo de aquella teoría, que, obsérvese bien, había resistido en el pensamiento filosófico y científico occidental durante casi dos milenios.

La idea de que toda la realidad material pueda reducir-

se a cuatro, y no más de cuatro, elementos o cuerpos simples, que se trasmutan incesantemente uno en otro, es todavía la base de la alquimia de la Edad Media y el Renacimiento. Además de la tierra, el agua, el aire y el fuego se van abriendo camino gradualmente otros principios elementales, en primer lugar el azufre y el mercurio (los llamados principios «reguladores» o «activos»), y después la sal.

Para Paracelso (1493-1541) los cuatro elementos aristotélicos son los componentes últimos de la materia, y de ellos se forman, en varias combinaciones, los *tria prima* (justamente el azufre, el mercurio y la sal), que son a su vez los elementos constitutivos inmediatos de todas las sustancias materiales. En la concepción de Paracelso el azufre es el principio inflamable, en el que prevalece el fuego, el mercurio es el principio fusible y volátil, en el que predomina el aire, mientras que la terrosa sal es el principio no fusible y no volátil. Falta, según parece, un *primum* que posea las cualidades del agua, aun cuando la liquidez debería ser también un atributo del mercurio, la Atalanta fugitiva de Maier.

De la ulterior pérdida de terreno de los cuatro elementos clásicos es indicio la doctrina que sostuvieron entre 1609 y 1610 Jean Beguin (*Tirocinium Chimicum*) y Oswald Croll (*Basilica Chimica*), quienes reconocían, junto a los tres principios «activos» (justamente el azufre, el mercurio y la sal), dos principios «pasivos» (la tierra y el agua), llevando así de cuatro a dos el número de los elementos tradicionales, y reduciéndolos a sustancias inertes.

Por estas sumarias indicaciones ya se puede ver suficientemente cuán largo y trabajoso fue el proceso que conduciría, a través de las experiencias de los alquimistas primero, y después con el nacimiento de la química científica, a dejar definitivamente de lado la teoría de los cuatro ele-

mentos. Una válida alternativa a ésta existía desde la Antigüedad: la teoría atomista; pero aparte de la condena pronunciada ya por Aristóteles, fueron el anatema tridentino, el fin de Giordano Bruno, la propia historia de Galileo, sospechoso de turbias simpatías atomistas, lo que hizo del atomismo una doctrina difícilmente practicable en el siglo XVII, al menos en los países sujetos al control de la Inquisición. Todavía Pierre Gassendi, a quien debemos el redescubrimiento a través de Lucrecio del atomismo epicúreo, tuvo que «domesticar» de alguna manera la teoría, declarando que los átomos eran de creación divina. Tal vez no sea casual que la definitiva transición de la química de los cuatro (o más) elementos a la química de las partículas—la sustitución de los elementos aristotélicos por las partículas, los *minima* atomistas—haya tenido lugar en un país reformado, Inglaterra, por obra de Robert Boyle.[1]

Los aguafuertes de Dell'Acqua son de 1773. Diez años más tarde, Antoine L. Lavoisier demostró experimentalmente que el agua es un compuesto de dos sustancias, que después serían llamadas «hidrógeno» y «oxígeno», y al mismo resultado llegaba entre 1785 y 1786 Henry Cavendish, demostrando la naturaleza no elemental del agua. Análogas experiencias fueron realizadas en la década siguiente por Joseph Priestley y William Nicholson; este último logró descomponer el agua en oxígeno e hidrógeno mediante la electrólisis (1800).

Con el «agua» inevitablemente entró en crisis también el «aire», que resultó ser, y con más razón todavía, no un cuerpo simple, ni un compuesto, sino una mezcla de gases diversos. Hoy sabemos que el aire de la troposfera está

[1] *The Origins of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy*, 1666.

compuesto aproximadamente por un 78% de nitrógeno, un 21% de oxígeno, una cuota (en lento, progresivo aumento) de anhídrido carbónico del 0,05%, vestigios de otros gases, y una cantidad de vapor de agua que oscila entre un mínimo del 1% y un máximo del 3%.

Con todo, en el sistema tradicional el aire y el agua eran los dos elementos que, mucho mejor que la tierra, podían aspirar al papel de cuerpos simples, fundamentales. El «aire» es una mezcla de gases fuertemente homogénea, que sólo puede resolverse en sus componentes recurriendo a medios físico-químicos; cuando, en la segunda mitad del siglo XVIII, J. Priestley, J. Black y H. Cavendish obtuvieron sucesivamente del aire «aire desflogistizado» (oxígeno), «aire fijo» (anhídrido carbónico) y «aire inflamable» (hidrógeno), todas esas descomposiciones fueron posibles mediante experimentos de laboratorio, no por vía natural.

En cuanto al agua, que a diferencia del aire no es una mezcla, sino un compuesto químico, merecía que se le reconociera el carácter de «elemento» o «cuerpo primero» por la dificultad que también ella opone a la resolución en sus componentes. El agua es un compuesto altamente estable, en cuya molécula el átomo de oxígeno está unido a los dos átomos de hidrógeno por un lazo químico fuerte, llamado «covalente», por lo que su disociación se obtiene sólo a altas temperaturas, y de manera limitada. Una forma más practicable y menos violenta para descomponer la molécula de agua es la que se verifica en los fenómenos de oxidación, donde el oxígeno se combina químicamente por ejemplo con el hierro, produciendo óxido de hierro (Fe_3O_4) y liberando hidrógeno: justamente el camino seguido en el experimento de Lavoisier. Con él se pasó de los cuatro elementos aristotélicos a 33 «sustancias simples».

Hay que señalar además que el carácter omninvasor tanto del agua como del aire, además de la necesidad de su presencia para la vida, confería a las dos sustancias propiedades que, más aún que como «elementos» (*stoikheîa*), permitían calificarlas como «principios» (*arkhaí*); eso ocurrió ya en los albores de la «fisiología» milesia, con Tales (para el agua) y con Anaxímenes (para el aire).

Más difícil parecía atribuir la calidad de «principio» a la tierra, elemento de por sí inerte, y además manifiestamente formado por componentes variados, y a su vez componente de los cuerpos más diversos: no sólo las rocas, las arenas, las tierras propiamente dichas (mezclas de compuestos diversos, entre los cuales predominan silicatos y carbonatos); la tierra intervenía también en la composición de las sustancias orgánicas, donde constituía el elemento sólido, seco. La madera por ejemplo, entiéndase la madera seca, era considerada un compuesto de tierra (para las partes sólidas) y agua (para los huecos y cavidades presentes en ella: las llamadas «células»).

Peor aún estaban las cosas con el fuego, cuya asunción como elemento fue condenada por Francis Bacon, que lo colocaba entre los *idola fori*; y exactamente en la categoría de los «nombres de cosas que no existen» y que son producto de fantásticas suposiciones carentes de objeto correspondiente.[2] Para nosotros, una definición posible de «fuego» sería: «Rápida combinación química de oxígeno y carbono, y otros elementos de origen orgánico, con producción de calor, llama y luz». Más que un «elemento», el fuego es, pues, un proceso, o más bien: «fuego» son las manifestaciones ópticas y térmicas de un proceso químico-energético.

[2] *Novum Organum* I, LX.

Pero vamos al agua del filósofo. El enfoque aristotélico del elemento es de tipo descriptivo, de nivel generalmente elevado y con algunos momentos fuertes, tanto en cuanto a las propiedades físicas del líquido, de las que el Estagirita redacta el primer inventario en la historia de la ciencia, como en cuanto a los mecanismos que regulan los estados de agregación, es decir el paso del agua del estado líquido al sólido o al gaseoso, y viceversa. No será inútil recordar que la idea de que la materia se puede encontrar en tres estados de agregación diferentes, sólido, líquido y gaseoso, aparece por primera vez en las memorias científicas publicadas entre 1770 y 1775 por el mismo Lavoisier. Y hay que agregar que nosotros hoy sabemos que el agua es la única sustancia que se encuentra en la naturaleza en los tres estados de agregación.

Para Aristóteles no se puede hablar de agua más que en el marco de la teoría de los cuatro elementos; ésta a su vez está estrechamente ligada a la colateral doctrina de las cuatro cualidades fundamentales: seco/húmedo, caliente/frío. Combinando dos a dos las cuatro cualidades se obtienen cuatro, y solamente cuatro, posibilidades, cada una de las cuales corresponde a uno de los elementos o *stoikheîa*: caliente-seco (el fuego), caliente-húmedo (el aire), frío-seco (la tierra), frío-húmedo (el agua). *Quintum non datur*, al menos en el mundo sublunar, porque el éter, el quinto elemento o *quinta essentia*, justamente ocupa la esfera, o las esferas, de los cuerpos celestes.

El agua es, pues, el elemento frío-húmedo. Sería demasiado fácil objetar que existe también el agua caliente, así como el hielo, que debería ser el frío-seco; pero la definición aristotélica contempla el agua en condiciones normales, tal como brota de la fuente o se saca del pozo. «Agua caliente» será por lo tanto un agua que, sin perder ninguna

de sus características naturales, contiene también una parte de fuego (de calor); al aumentar la temperatura, el agua se va acercando gradualmente a la naturaleza del «vapor» (*atmís*), o bien del aire (*aér*), que es caliente-húmedo; si continúa calentándose, observa asimismo el Filósofo, el agua finalmente «desaparece».

Para los fines de una correcta descripción del elemento agua y de sus propiedades, subsiste sin embargo una dificultad de naturaleza semántico-léxica: el griego *hygrón*, que hasta ahora hemos traducido como 'húmedo', puede significar también 'líquido' o 'fluido'; el término español que mejor logra caracterizar el agua es en efecto «líquido» (hablar del agua como de algo «húmedo» sería por lo menos impropio). La dificultad subsistía también para los usuarios de la lengua griega, para los cuales no siempre era posible distinguir netamente entre *hygrón*='líquido' (en estado líquido) y *hygrón*='húmedo' (impregnado de un líquido).

A esa ambigüedad, o polisemia de fondo, y a los usos ilícitos que podían derivar de ella, se aferraba otra vez Bacon en su crítica de los *idola fori*:

> En el género de los nombres confusos e indeterminados, se verá que la palabra *húmedo* no es sino una nota confusa de acciones diversas, inconstantes y rebeldes a cualquier tentativa de reducción a un único principio general. Los posibles significados [y aquí Bacon está pensando justamente en Aristóteles] son: lo que fácilmente se expande ... lo que es interminable e inconstante ... lo que fácilmente cede de todas partes ... lo que fácilmente fluye ... lo que fácilmente se adhiere a otro cuerpo y lo moja.

Pero veamos cuáles son las características físicas que Aristóteles, sobre todo en *Los meteorológicos*, atribuye a un «líquido» tan elusivo (al menos en el plano semántico).

Si se prescinde de la «transparencia» (*diaphanés*), las propiedades del agua tienen que ver sobre todo con su palpable consistencia, y los modos en que reacciona a las presiones y acciones ejercidas sobre ella. El agua no es un cuerpo «blando» (*malakón*), no es susceptible de tensión o estiramiento (*è ánelkton*), no conserva la impronta de un cuerpo que actúe sobre ella. Observaciones que podrían parecer obvias, pero que en su lugar tienen una razón de ser, que es la de registrar en una exposición de naturaleza científica las que eran simples constataciones dictadas por el sentido común y por la experiencia más trivial.

Mucho menos obvia es la caracterización ulterior del agua, y en general de los líquidos, como «no estrujable» (*apíestos*):[3] en esto, observa Aristóteles, el agua se comporta como los cuerpos terrosos más duros, piedra, hierro y similares. La resistencia del agua a la presión es un fenómeno que requiere algo más que una reflexión teórica, y que impone así sea un mínimo de experimentación rudimentaria. Una experimentación de ese tipo era practicada, según dice el mismo Aristóteles, en relación con el aire, por los seguidores de Anaxágoras y de alguna manera negadores del vacío atomista, que demostraban la fuerza de resistencia del aire (y por lo tanto la inexistencia del vacío) ejerciendo presión sobre recipientes elásticos (odres) inflados con aire.[4]

Que el agua no sea, como no es, «pasible de compresión» es consecuencia del hecho de que alcanza su densidad máxima en el estado líquido (y a una temperatura de 4° C): no hay compresión, por potente que sea, capaz de producir una densidad superior. En estado sólido la densi-

[3] *Los meteorológicos*, 386b10.

[4] *Física*, 213a26.

dad del agua es 10% inferior que en estado líquido, que es justamente lo que permite al hielo flotar.[5]

Una observación que merece atención es también la relativa a la adaptabilidad del agua a asumir cualquier forma: más aún, para Aristóteles el agua es el único cuerpo simple «fácilmente delimitable» (*euóriston*).[6] Que el aire no sea considerado igual al agua, como cabría esperar, se debe probablemente a su invisibilidad, que lo deja fuera del discurso. La delimitabilidad es una propiedad que comparten todos los cuerpos «líquidos», pero para que el discurso sea más preciso, hay que decir que son fácilmente delimitables sólo en relación con su adaptabilidad a las formas de los posibles recipientes; en sí y por sí los líquidos son en cambio *aórista*, es decir carentes de cualquier margen o forma.

Nosotros sabemos hoy que todos los líquidos tienen, o tendrían, una forma propia, y una sola para todos, la esférica, si no fuese por la fuerza de gravedad que les impide asumir esa forma, salvo a nivel microscópico, donde la gravedad se vuelve imperceptible. Para recuperar la forma a la que tiende naturalmente, es necesario colocar un líquido (una porción de líquido) en otro líquido que tenga el mismo peso específico: una gota de aceite colocada en al-

[5] La observación aparece por primera vez en el *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua* (1611), en el que Galileo, en polémica con los aristotélicos antes que con Aristóteles, afirma que «el hielo es más bien agua rarefacta, que condensada» (por eso se queda en la superficie). El principio de no compresibilidad del agua es una de las premisas sobre las cuales estaban construidas las tesis de Arquímedes expuestas en el tratado *Sobre los cuerpos que flotan*, de la segunda a la famosa séptima tesis del libro I («un cuerpo más pesado que un líquido, sumergido en él, descenderá hasta tocar el fondo, perdiendo un peso igual al del líquido contenido en un volumen igual al del cuerpo sólido»).

[6] *Los meteorológicos*, 334b34-335a1.

cohol «pierde» su peso adquiriendo una forma perfectamente esférica.

No nos detendremos más en las propiedades físicas que Aristóteles atribuye al agua, salvo para mencionar que el filósofo se preocupó también por definir la naturaleza de la viscosidad, o *gliskhrótes*, una propiedad que caracteriza a algunos líquidos como el aceite o la pez (pero no el agua). Los datos que Aristóteles podía darnos eran meramente descriptivos: los cuerpos viscosos se dejan «estirar» o «extender» (son *helktá*), no están sujetos a evaporación (inhibida por la viscosidad misma) y flotan en el agua (aquí el Estagirita está pensado en el aceite, que él considera compuesto de tierra y aire, más que de agua).

Una confrontación entre las observaciones aristotélicas y las actuales definiciones del fenómeno puede dar la medida de la distancia que separa la ciencia moderna de la antigua. Una definición corriente, de naturaleza físico-química, sería: «viscosidad es la resistencia de rozamiento que un fluido opone al flujo de sus propias moléculas». Otra definición, de carácter más bien físico-matemático, quiere que la viscosidad sea «una magnitud directamente ligada a los movimientos caóticos de las moléculas del fluido»; en este caso es la determinación cuantitativa del fenómeno, típica de la perspectiva científica de la época moderna, lo que se coloca en primer plano. Hay que añadir que hoy es sabido que también el agua, a diferencia de lo que creían los antiguos, tiene un grado, así sea bajo, de viscosidad, que se calcula en 8,9 milipoises.

Nos queda por tratar lo que Aristóteles dice a propósito de los estados de agregación del agua, de las modalidades de transición de un estado a otro y del «ciclo del agua», del que tenemos en *Los meteorológicos* una formulación correcta, aunque rudimentaria.

Los varios estados de agregación, sólido, líquido y gaseoso, y las transiciones de uno a otro, están para Aristóteles en relación con la temperatura: la acción que ejerce el frío es la de condensar (*synkrínein*) los cuerpos, la del calor es dilatarlos, rarificarlos (*diakrínein*). Por lo que se refiere al agua y los líquidos en general, Aristóteles describe correctamente los fenómenos de la evaporación (*exatmízesthai*), condensación (*synístasthai*) y licuefacción (*hygraínesthai*). La solidificación (*pégnysthai*), es decir la transformación en hielo, en cambio, planteaba algunos problemas, ya que no se puede afirmar que el hielo sea producto de una *sýnkrisis* del agua, siendo más liviano, y por lo tanto menos denso. En el plano de la observación y la experimentación, por lo demás, en la época de Aristóteles era mucho más fácil el estudio de la evaporación y recondensación del agua, para obtenerlas bastaba con llevar el líquido a ebullición, que estudiar la formación y las propiedades del hielo, que en Grecia era durante gran parte del año un objeto raro.

Comenzaremos por la evaporación. Aristóteles define correctamente el vapor de agua (*atmís*) como el producto de la rarefacción del agua. Sin embargo la ambigüedad de fondo del término *atmís*, y la ausencia en el léxico aristotélico de una voz específica y exclusiva para el vapor, crean algunas dificultades. En todo caso el *atmís*, en cuanto húmedo y caliente, se contrapone a la *anathymíasis*, seca y caliente, y al *pneûma*, que también es «seco», pero no necesariamente caliente. El *atmís*, el vapor, sería la resolución por obra del fuego (del calor) de una sustancia húmeda (agua u otro líquido) en *aér* (frío y húmedo) y *pneûma* (frío y seco).[7]

Entre los fenómenos de evaporación Aristóteles incluye también la transpiración: la piel expuesta durante dema-

[7] *Los meteorológicos*, 387a24 y ss.

siado tiempo a los rayos solares se seca como consecuencia de la evaporación del componente húmedo (*exatmízontos toû hygroû*). La evaporación natural de los líquidos, del mismo modo que la transpiración, es un fenómeno análogo a la evaporación del agua puesta a hervir sobre el fuego, salvo que en el primer caso el agente de la evaporación no es el fuego sino el calor solar.

La evaporación del agua inducida por el sol es también la causa, observa Aristóteles, de que el aire que rodea la tierra esté formado en buena parte por *atmís*. Observación pertinente, salvo en el aspecto cuantitativo: ya hemos visto que el porcentaje de vapor de agua presente en la troposfera oscila entre el 1 y el 3%.

En cuanto a la licuefacción, Aristóteles entiende por ésta tanto la fusión del hielo y otros cuerpos sólidos, por ejemplo los metales, como el paso del vapor a agua, es decir el tránsito del estado gaseoso al estado líquido. En realidad se trata de dos procesos distintos, provocados por agentes opuestos, el frío que «funde» el vapor convirtiéndolo en agua («condensación») y el calor que «funde» el hielo convirtiéndolo en agua («fusión»). Pero aquí Aristóteles no está considerando tanto los procesos como sus resultados, que son uno y el mismo en ambos casos.

Los casos más comunes de condensación (*sýnkrisis, pýknosis*) del vapor de agua en agua son los que se verifican en la naturaleza, descritos en *Los meteorológicos*. Recordaremos dos ejemplos: la condensación en agua del vapor de agua sometido a enfriamiento, y la observación, que anticipa el discurso que vendrá a continuación sobre el «ciclo del agua», según la cual «las montañas enfrían el vapor de agua que asciende, y lo condensan de nuevo en agua».

Para Aristóteles, en los fenómenos de condensación natural, atmosférica, no interviene solamente el agua sino

también lo que él llama «aire» (*aér*) y que, del mismo modo que ocurría con el *atmís*, muestra un estatuto físico algo ambiguo. Esa ambigüedad de fondo, así como la fácil transitabilidad de los dos elementos, «aire» y «agua», de uno a otro, permiten a Aristóteles afirmar que el rocío se forma como consecuencia de la condensación de las partículas de *aér* y su transformación en agua, pero también la nube (*néphos*) se forma por condensación del aire en agua. Según la definición corriente, las nubes son «vapor condensado», o mejor dicho las moléculas de agua evaporadas, cuando alcanzan una temperatura determinada, se condensan en gotitas de agua líquida de dimensiones microscópicas, que se agregan formando vapor condensado, o sea justamente «nubes».

La equivalencia *aér-atmís* y el fenómeno de la evaporación están en la base de uno de los pasajes de Aristóteles que más notables parecen desde el punto de vista del método científico, considerado según nuestros criterios. De manera totalmente hipotética, y sólo a título de ejemplo, el filósofo alude a una posible equivalencia cuantitativa entre «vapor de agua» y «agua»: «por ejemplo, si de una escudilla de agua se hicieran diez de aire» (en realidad dice «*kotyles*», una medida de capacidad equivalente a alrededor de un cuarto de litro).[8] En otro lugar, Aristóteles había observado que al transformarse en aire (es decir, en vapor de agua) el agua pasa a ocupar un espacio mayor, tanto que el recipiente donde estaba contenida el agua, si se mantiene herméticamente cerrado, puede quebrarse como consecuencia de la dilatación.[9]

[8] *Generación y corrupción*, 333a21-22: οἷον εἰ ἐξ ὕδατος κοτύλης εἶεν ἀέρος δέκα.

[9] *Sobre el cielo*, 305b14-16: διατμιζομένου γάρ καὶ πνευματου μένου τοῦ ὑγροῦ τὰ περιέχοντα τοὺς ὄγκους ἀλλεῖα διὰ τὴν στενοχωρίαν.

Lo que merece más atención es, no tanto la corrección de una equivalencia (por lo demás hipotética) entre un volumen de agua y diez volúmenes de vapor (para formular la equivalencia correctamente habría que tener en cuenta también las condiciones de temperatura y presión), sino el hecho de que Aristóteles proponga una medición de volúmenes, enunciando el principio de una equivalencia cuantitativa entre dos volúmenes del mismo elemento en dos estados de agregación diferentes. No es necesario usar muchas palabras para recordar que la ciencia moderna se constituye en el momento en que adopta sistemáticamente criterios y métodos de medición cuantitativa, y no meramente cualitativa, de los fenómenos estudiados. H. Cavendish, uno de los fundadores de la química física, que ya hemos tenido ocasión de mencionar, había escogido como su lema el dicho sapiencial *omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*

Los mecanismos que regulan la transición de un estado de agregación a otro, sobre todo condensación, licuefacción y evaporación, pero también una transitabilidad a nivel de elementos agua-aire y aire-agua, armada enteramente sobre la ambigüedad del término, y la idea, de *aér*, permiten a Aristóteles describir, de manera para nosotros quizá simplificada y sin embargo válida, el llamado «ciclo del agua», que con el «ciclo del oxígeno», el del carbono, etcétera, concurre a formar el conjunto de los «ciclos de la biosfera».

El término *kýklos*, a propósito del «ciclo del agua», es utilizado por Aristóteles tanto en un contexto de carácter lógico donde el del agua aparece como ejemplo típico de un proceso circular,[10] como en el pasaje de *Los meteoro-*

[10] *Analíticos segundos*, 95b38-96a5: «en el campo de los fenómenos naturales vemos a veces verificarse una generación circular (κύκλῳ

lógicos en que se describe cómo el agua caída sobre la tierra en forma de lluvia se evapora por efecto del calor solar; posteriormente, cuando desaparece el calor que provocará la evaporación, el vapor de agua (*atmís*) se condensa de nuevo transformándose en agua que vuelve a caer sobre la tierra en forma de lluvia, y así continúa...[11]

Se trata de un modelo simplificado en relación con nuestro «ciclo del agua», que comprende también los fenómenos biológicos, mientras que en Aristóteles se trata solamente de un fenómeno físico-meteorológico. Pero el esquema está enriquecido por un componente ulterior, un «ciclo del mar» en virtud del cual también el agua de los mares (y de los océanos, diríamos nosotros), y no sólo la de la lluvia, atraída hacia lo alto por el sol con la evaporación, vuelve a caer después en forma de lluvia según los mecanismos de recondensación ya descritos.

La geografía antigua, que ignoraba la extensión real de las aguas oceánicas sobre la superficie terrestre, no podía proporcionar al meteorólogo datos reales sobre la magnitud cuantitativa de la evaporación oceánica; hoy nosotros sabemos que alrededor del 97% de toda el agua existente en la hidrosfera está concentrada en los océanos, que son también los máximos productores de vapor de agua (así como de oxígeno). Sin embargo, dentro de esos límites, el aporte de la evaporación marina también entra en la cuenta total del «ciclo del agua» aristotélico.

γένεσις) ... Cuando la tierra está mojada por la lluvia, se produce necesariamente vapor (ἀτμίδα); producido el vapor, una nube; producida ésta, agua; producida ésta, necesariamente la tierra será mojada por la lluvia, y ésa era la condición inicial, de manera que se puede decir que ha habido un proceso circular (κύκλῳ περιελήλυθε)».

[11] *Los meteorológicos*, 346b23-31.

Se trata, obsérvese, de un ciclo perpetuo, o si se prefiere, de un sistema cerrado, en el que la cantidad total de agua contenida en los mares permanece sin variación, y por lo tanto nunca habrá, como afirman también *Los meteorológicos*, una «muerte del mar».[12] «Existe el mar: ¿quién lo agotará?», había gritado ya Clitemnestra en el escenario del teatro de Dioniso.[13]

Más allá de las descripciones físicas o meteorológicas, el agua sigue siendo, en la experiencia humana, un bien precioso, a menudo raro, que sirve en primer lugar para aplacar la sed. En Aristóteles no falta una sintética consideración de las cualidades y los mecanismos que hacen del agua algo que se puede beber, un «agua potable» (*pótimon hýdor*). El agua de los mares, que el sol ha hecho evaporar y que vuelve a condensarse y cae en forma de lluvia, ha perdido o reducido su salinidad original, se ha convertido en «agua potable». En la definición de la calidad de las aguas, sean superficiales o profundas, toca una parte esencial a los relieves montañosos, que funcionan como un enorme filtro, o como dice Aristóteles, como «una esponja espesa y tupida» (*spóngos pyknós*), que con lentitud increíble y con difusión capilar vierte y filtra gota a gota el agua de lluvia que cae en abundancia sobre todo en las montañas.[14] Pero

[12] *Los meteorológicos*, 356b25: el mar «ha de subsistir siempre» (οὐδέποτε ξηρανθήσεται ἡ θάλασσα). Pero ya un personaje de Aristófanes, el Estrepsíades de *Las nubes*, v. 1289 y ss., había argumentado para fines muy diferentes que la suma de las aguas existentes sobre la tierra, en los mares y ríos, es siempre la misma (véase aquí «Sociedad y economía en Aristófanes», p. 201).

[13] Esquilo, *Agamenón*, v. 958 y ss.: ἔστιν θάλασσα, τίς δέ νιν κατασβέσει; Clitemnestra se refería a la inagotable reserva de múrice que el mar ofrecía para extraer la púrpura.

[14] Aristóteles, *Los meteorológicos*, 350a7 y ss. (*op. cit.* p. 60).

la misma agua de lluvia contribuye desde el principio a determinar el sabor final del agua que bebemos, porque lo que baja del cielo no es para el filósofo «agua destilada», sino agua rica en sales, aunque en cantidad tolerable.

Que para los griegos, que vivían en su mayoría en zonas más bien secas, de precipitación escasa, el agua era un bien raro, precioso, puede sonar como un lugar común. Sin embargo, quisiéramos extraer de las últimas consideraciones hechas sobre la formación de las aguas potables una observación que, si bien no se encuentra en el texto aristotélico, nos parece compatible con sus dictados: el agua es un bien valioso también porque su producción—la producción de «agua potable»—es resultado de un complejo y grandioso trabajo de la naturaleza misma, en el que participan por igual la tierra, los mares y el cielo.

XVI
AGUA EN EL VINO GRIEGO

No debe asombrar demasiado si al iniciar un discurso cuyo tema central quiere ser el uso de bebidas fermentadas, es decir alcohólicas, en el mundo griego, empezamos a hablar juntamente del agua y del vino, o más bien del agua en el vino, reuniendo la bebida fermentada por excelencia[1] y el líquido que no fermenta.

En efecto, no se debe olvidar, por un lado, que lo que hemos definido como «el líquido que no fermenta» es también el que hace posible la fermentación (que en ausencia del agua no podría tener lugar); por otro lado, aun sin ir a molestar al Píndaro del *áriston mèn hýdor*, convendrá recordar que el agua, que con demasiada frecuencia se considera (y hoy experimentamos cuán erróneamente) como un recurso gratuito e inagotable, no es en absoluto ese elemento trivial y carente de cualidades particulares que algunos creen.

Por el contrario, al agua se adaptaría a la perfección aquella frase de Mefistófeles, que se refiere a las virtudes particulares de la sangre: «*Blut ist ein ganz besondrer Saft*».[2] Desde el punto de vista físico, las propiedades que hacen del agua una linfa muy particular, un compuesto de naturaleza única e irrepetible en el universo conocido, son más o menos las siguientes: alta temperatura específica, fuerte tensión superficial, densidad máxima a 4 °C, y superior en

[1] Al menos en las culturas mediterráneas. En otros lugares el sitio del vino puede ser ocupado por la cerveza.

[2] «La sangre es un jugo muy especial» (Goethe, *Fausto*, parte I., v. 1740).

la medida del 10% en estado líquido con respecto al estado sólido. Esta última propiedad, a la que se debe que el hielo flote en el agua, ha sido decisiva para la historia de nuestro planeta, que habría tenido un curso muy diferente si el hielo se hubiera depositado y estratificado en el fondo de los océanos.

Las propiedades enumeradas—y no son las únicas—, asociadas como se encuentran en una misma sustancia, hacen del agua no sólo un elemento que tiene carácter de unicidad en nuestro universo, y que es muy raro en el sistema solar, sino además una sustancia sin la cual la vida, al menos en la forma que conocemos, jamás habría podido evolucionar en nuestro planeta. Se ha preguntado a veces si la vida sería posible en un ambiente en el que el lugar del agua fuera ocupado por otro líquido, por ejemplo el amoníaco, y la respuesta no puede ser sino negativa. Ninguna forma de vida sería posible en ausencia del agua, con excepción de estados de quiescencia en los que la vida está transitoriamente suspendida: puede haber una *vie sans air* (L. Pasteur), la de las bacterias anaerobias, pero no una *vie sans eau*.

Los griegos, interrogándose sobre cuáles eran las condiciones perjudiciales para la presencia de la vida, propusieron dos respuestas al respecto: la vida es imposible sin el agua / la vida es imposible sin el calor (el fuego).[3] No podríamos decir que erraron en ninguna de esas tesis.

[3] Plutarco, *Obras morales*, 956 y siguiente. Para el agua véase 956 C (sin ella «no se forma ni se mantiene ninguna naturaleza viva»: οὔ μηδεμία ζωὴ φύσις ἄνευ ὕσταται καὶ διαμένει); para el calor 957 C («el calor mantiene junto en el ser cada cuerpo, y lo conserva en su esencia propia»: συνέχει ... ἡ θερμότης ἐν τῷ εἶναι καὶ ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας φυλάττει).

El agua, además de crear el ambiente apto para la vida, penetra hasta en los últimos recovecos del universo biótico, y es el componente principal de los tejidos vivos, tanto en el aspecto cuantitativo como en el funcional. No sería demasiado paradójico, y tampoco irreverente, definir a los seres vivos (incluidos los primates) como soluciones salinas en agua de macromoléculas orgánicas, sobre todo proteínas[4] (sin embargo esa definición dejaría en la sombra otro componente fundamental del ser vivo, la organización). Sin agua no tendrían lugar las reacciones bioquímicas; sólo en el agua la molécula de ADN asume la forma de doble hélice, mientras que en cualquier otro solvente aparece reducida al estado poco organizado de «ovillo» estadístico.[5] La sangre, ese «jugo muy particular» de que hablaba Mefistófeles, está compuesta de agua en una proporción de alrededor del 80%.

Análogamente, el vino podría definirse, al menos en términos físico-químicos, como una «solución acuosa de alcohol etílico» en la que el agua, según la graduación alcohólica, constituye entre el 85 y el 90% del total. Además del agua y del alcohol etílico en el vino están presentes, aunque sea en cantidades mínimas o en forma de vestigios, otras numerosas sustancias, que pueden ser hasta 300; es la selección y la combinación de éstas lo que confiere a cada vino, por no decir a cada botella, su *bouquet* particular.

Además, como la fermentación de los azúcares naturales (glucosa y fructuosa) en alcohol también es una reacción bioquímica, de esto se sigue, como ya se ha dicho, que sin agua no podría haber fermentación alguna. Si el jugo de uva

[4] M. Fontana, *L'acqua*, Roma, 1984, p. 55 y ss.

[5] A. Danchin, art. «Organico / Inorganico», en *Enciclopedia Einaudi*, 10, Turín, 1985, p. 132 y ss.

se transubstancia en mosto y en vino, eso ocurre porque ese jugo es una solución acuosa de sustancias azucaradas, en la cual la proporción de agua es de alrededor del 80%: una proporción óptima, porque soluciones demasiado densas inhibirían los procesos de fermentación.

Si queremos hacer comparaciones, legitimadas por lo demás por el dogma eucarístico, el vino y la sangre no están demasiado lejos el uno del otro, formados como están ambos por alrededor de un 80% de agua.

Agua, vino, sangre... No cabe duda: todos son «*ganz besondre Säfte*» («zumos muy especiales»).[6]

No nos sorprenderá entonces saber que para los griegos existía cierta «transitividad» entre agua y vino, transitividad que no es sólo griega (piénsese en las bodas de Canaán),[7] y que se puede leer como la contrapartida o incluso la legitimación de la costumbre de mezclar en el uso cotidiano agua y vino, con el fin de «potabilizar» un vino que era obligación no ingerir puro, sino diluido en medidas para nosotros impensables, como la que se consideraba óptima, de 1 a 4 (20% de vino contra 80% de agua), sin que eso implicara, como podríamos insinuar nosotros, una transubstanciación inversa, la del vino en agua... Esta última se contempla, pero sólo para exorcizarla, en Aristófanes, *Lisistrata*, v. 235 y s., donde las conjuradas piden que en caso de violación del juramento prestado, el vino de sus copas se transforme en agua. Y se trata de vino que, con

[6] Vino y sangre mezclaban los carmanes en las copas, al prestar el juramento de fidelidad, según Posidonio (ap. Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 45 F).

[7] Para las relaciones entre agua y vino en la religión cristiana, y para la usanza litúrgica de mezclas de vino y agua en la misa, véase D. Sabbatucci, «Acqua nel vino», en *Belfagor*, 43, 1988, pp. 707-711.

desprecio de toda costumbre, las mujeres no tenían ninguna intención de «alargar» («juramos que no agregaremos agua a la copa»).[8]

Que entre agua y vino subsistían, tanto en la mentalidad como en la práctica de los griegos, vínculos mucho más estrechos de lo que nosotros estaríamos dispuestos a admitir, lo prueba entre otras cosas la definición que da del vino Empédocles, según la cual el vino sería «agua de cáscaras fermentada en madera», entiéndase la madera del tonel.[9] El término empleado por el filósofo para la fermentación (*sépesthai*) se usa en griego también para designar la putrefacción: en efecto, no parece que los griegos distinguieran muy nítidamente entre los dos procesos.[10]

En polémica con Empédocles, Aristóteles se niega a considerar el vino como «agua fermentada»: al contrario, ni siquiera se podría afirmar que el vino sea «en absoluto» agua, tratándose más bien de un estado particular o «afección» (*páthos*) del agua, debido a la mezcla con otras sustancias (en primer lugar la tierra), o bien de una de las «es-

[8] V. 197: ὀμώσομεν ἐς τὸν κύλικα μὴ 'πιχεῖν ὕδωρ. En contexto cómico y satírico la de «verter agua sobre el vino» es vista como una operación execrable; así en el fragmento del drama satírico de Arisia *El cíclope* (F4 Snell), donde Polifemo exclama: «¡has arruinado el vino echándole agua!» (ἀπώλεσας τὸν οἶνον ἐπιχέας ὕδωρ). La expresión se convertiría en proverbio.

[9] Empédocles, B 81 D.-K.: οἶνον ἀπὸ φλοιοῦ πέλεσθαι σαπὲν ἐν ξύλῳ ὕδωρ.

[10] Según Plutarco, *Obras morales*, 659 B, la fermentación de la levadura (ζύμωσις) está muy cerca de la putrefacción (σῆψις). Sabemos que en realidad se trata de dos procesos bioquímicos profundamente distintos: en la putrefacción hay una demolición de las proteínas (sean vegetales o animales) que no se verifica sino en medida mínima en la vinificación. Los procesos putrefactivos constituyen en cambio un paso obligado en la preparación de las cervezas.

pecies» (*eîdos*) bajo las que el agua se presenta, así como la leche, la orina, etcétera.[11] Lo que predomina aquí es evidentemente la idea del agua como estado líquido; y ya Platón clasificaba el vino, el aceite, la miel y el cuajo como «estados líquidos» del agua.[12]

Una intercambiabilidad entre vino y agua se nos propone en cambio donde se atribuyen al agua, inesperadamente, propiedades que corresponden a las bebidas embriagadoras. Leemos así en Ateneo sobre un manantial de agua «ácida» (*oxý*) capaz de producir en quien la beba el efecto embriagador del vino; el mismo autor habla de un manantial en Paflagonia al que la gente del lugar iba a beber para alcanzar un estado de ligera ebriedad.[13] De aguas «ácidas», pero de una acidez de origen mineral, utilizadas a veces en lugar de vinagre o en todo caso como condimento, habla también Aristóteles.[14] Y si hemos de creer a Luciano, más allá de las columnas de Hércules hay un río por el que corre vino en vez de agua, y cuyas fuentes surgen de raíces de vid; inversamente, en la luna crecen vides que producen

[11] Aristóteles, *Tópicos*, 127a3-19; *Los meteorológicos*, 382b-384a3 y ss., etcétera.

[12] Platón, *Timeo*, 60a; según Platón el agua es también el componente básico de metales fusibles como el oro, el cobre y el acero.

[13] Ateneo, *Banquete de los eruditos*, II 43 C (=Teopompo *F.G.G.* I 316): περὶ τόν Ἐπιγῶνα ποταμὸν ὀξὺ εἶναι ὕδωρ καὶ τοὺς πίνοντας αὐτὸ μεθύσκεσθαι καθὰ καὶ τοὺς τὸν οἶνον. *Ibid.*, II 42 E: ... κρῆναι ... οἰνωδέστεραι, ὡς ἡ περὶ Παφλαγονίαν, πρὸς ἣν φασι τοὺς ἐγχωρίους ὑποπίνειν προσιόντας (noticia que retoma Vitruvio, *De architectura*, VIII 3.20, que habla de un *fons vino mixtus ... ex quo eam sine vino potantes fiunt temulenti*).

[14] *Los meteorológicos*, 359b15-17: un agua de ese tipo se encuentra por ejemplo en Sicani, καὶ χρῶνται καθάπεν ὄξει πρὸς ἔνια τῶν ἐδεσμάτων αὐτῷ; véase también *Pequeños tratados de historia natural*, 441b6 y s.

agua en lugar de vino, y sus racimos tienen granos hechos de hielo, que de cuando en cuando llegan hasta nosotros bajo forma de granizo...[15]

Con todo, nadie discute que, pese a cualquier afinidad e intercambiabilidad, subsisten entre el agua y el vino disyunciones insuperables, tanto en el plano material como en el cultural. Una divergencia que parece marcar netamente los dos líquidos es la oposición naturaleza/cultura; en este aspecto, el agua aparece, al menos en primera instancia, como un elemento por excelencia «natural», que no requiere elaboraciones técnicas ni culturales. El vino, por el contrario, es el producto de una serie de operaciones tanto técnicas como culturales, de la plantación de la viña a las reglas de preparación y conservación de la bebida fermentada, y a las formas sociales de ingestión de la misma.

Pero más allá de esas primeras apariencias, ¿podemos afirmar que el agua es realmente una sustancia «natural», no culturalmente elaborada? Para quien vive en nuestra época, la respuesta parece ser decididamente negativa: hoy nosotros no bebemos más que aguas de diversos modos tratadas, potabilizadas, enriquecidas, ya salgan del grifo o de una botella de agua mineral. Beber agua pura del manantial, incontaminada y no tocada, ni siquiera indirectamente, por intervenciones humanas, es una posibilidad que se hace cada día más rara. Para los antiguos, aun cuando los

[15] Luciano, *Historia verdadera*, I 7; 24. Incompatibilidad entre agua y vino se observa asimismo en una fuente descrita por Ateneo (*ibid.*, II 43 F): tras beber de ella se hace intolerable hasta el olor del vino; Vitruvio (*De architectura*, VIII 3.21) habla de un agua de Arcadia, *e qua qui biberint fiunt abstemii*. En el caso de otro manantial, en la isla de Tino, tenemos una auténtica incompatibilidad elemental entre las dos sustancias, puesto que el agua que se saca de ella no se mezcla con el vino (Ateneo, *ibid.*, II 43 C).

habitantes de megalópolis como Roma o Constantinopla no podían beber otra cosa que agua de acueducto o de cisterna, la situación era profundamente distinta, por lo que no había ninguna dificultad para reconocerle al agua el estatuto de sustancia «natural», con exclusión de intervenciones «culturales».

Según Plutarco, en comparación con el fuego, el agua es mucho más barata y más fácil de conseguir. Se trata de un recurso abundante y en sí completo y perfecto, que no precisa recurrir a instrumentos o técnicas particulares, y está equitativamente distribuido entre todos los hombres.[16]

En la tradición de los griegos, que habían excogitado, en la forma del relato mítico, un *primus inventor* para todo lo que es producto de cultura, empezando por el fuego (Hermes, Prometeo) y el vino (Eneo, Dioniso), el agua era posiblemente el único bien de uso cotidiano del que no se

[16] Plutarco, *Obras morales*, 956 D-E: ... χωρίς τινος παρασκευῆς ... οὐ δεῖται ὀργάνων οὐδ' ἐργαλέων. Al alba de la revolución industrial, Adam Smith destacaba las peculiares propiedades del agua, que tiene a la vez máximo valor de uso y escaso o nulo valor de cambio: «Las cosas que tienen el máximo valor de uso con frecuencia tienen escaso o ningún valor de cambio ... Nada es más útil que el agua, pero con ella no se podrá comprar casi nada y difícilmente se podrá obtener algo a cambio de ella» (*La richezza delle nazioni*, trad. italiana, Turín, 1975 [1.ª ed. 1778], p. 109 [*La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, 2001]).Pero el (presunto) nulo valor de cambio del agua se deducía de su (presunta) ilimitada disponibilidad; en caso de escasez también el agua se vende, como narra Horacio: *venit vilissima rerum / hic aqua* (*Sátira* I 5, 88). La idea de Smith estaba implícita ya en Platón (*Eutidemo*, 304b), que observa que el agua, que Píndaro declaraba «óptima» entre las sustancias, es también la más barata, respetando el principio de que sólo las cosas raras tienen valor. La utilidad del agua es consecuencia de su difusión en toda la esfera biótica, o mejor dicho, del hecho de que nuestro planeta, y la vida que en él se ha desarrollado, son justamente «a la medida del agua».

conocía un «primer inventor». Esta observación estaba ya en Plutarco,[17] quien agregaba que el agua ya estaba ahí, pronta para usarla, cuando los hombres empezaron a poblar la tierra (y nosotros sabemos que no habría podido ser de otro modo).

En cambio, la usanza de agregar agua al vino tiene en la tradición griega no uno, sino incluso varios «inventores», casi como testimonio de su excepcional importancia: Melampo por ejemplo, o bien Anfición, instruido este último por Dioniso en persona.[18] Una variante del relato quiere en cambio que la mezcla agua-vino (¡o vino-agua!) se haya producido por sí sola, ofreciéndonos un nexo entre dimensión «cultural» y «natural»: quiso el azar que durante un banquete al aire libre se desatara un chaparrón, y que la lluvia cayese en la cratera donde había quedado algo de vino, enseñando así a los hombres a apreciar la inédita mezcla, que ofrecía la ventaja de evitar, o al menos de moderar, una ebriedad que fácilmente se desliza hacia lo anticultural.[19]

Pero debemos volver a preguntarnos: el agua ¿es realmente para los griegos una sustancia «natural», cuya ingestión no requiere ninguna intervención preliminar por parte del usuario? La respuesta parece ser decididamente negativa; aun en sociedades tradicionales el agua destinada al consumo alimenticio es necesariamente «culturalizada», pasando por no menos de cuatro fases operativas: obtención, recolección y transporte, conservación, distribución e ingestión: una serie de operaciones que requieren intervenciones de distinto tipo, recurriendo a técnicas e instru-

[17] *Loc. cit.*

[18] Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 45 D (Melampo), 38 C (Anfición).

[19] Ateneo, *ibid.*, 675 B.

mentos apropiados, aun cuando eso no comporte modificaciones del estado físico o químico del líquido.

Naturalmente, también hay modalidades «naturales» —o casi—para procurarse el agua y consumirla, con un mínimo de mediaciones culturales. Heracles, prototipo de una humanidad bestial, quisiéramos decir «prehistórica», puede saciar su sed sin recurrir a ningún instrumento, tendiéndose bocabajo y sorbiendo el agua con la boca directamente del manantial «como un animal»; y sin embargo, para hacerlo, el héroe había tenido antes que descubrir, como un auténtico «buscador de agua», el manantial escondido.[20] Los animalescos ictiófagos de la península arábiga van a apagar su sed en los bebederos del ganado, y para beber se ponen también ellos «a cuatro patas», sin hacer uso de las manos ni de recipientes; y sin embargo el agua así «naturalmente» ingerida es ella misma agua «culturalizada», ya que se trata de la que los pastores de aquellas tierras recogen y conservan para el ganado.[21]

Aristóteles distingue con extrema precisión las aguas «naturales» de las aguas «artefactas». Se consideran «naturales», puesto que fluyen espontáneamente (*autómata*), las aguas de los manantiales y de los ríos; en cambio son «artefactas», o mejor dicho tratadas por las manos del hombre (*kheirókmeta*), las aguas de las fuentes y de los pozos, que requieren una intervención artificial (Aristóteles habla de *tékhne*) para poder ser utilizadas.[22]

[20] Apolonio de Rodas, *Las Argonáuticas*, IV, v. 1445 y ss.

[21] Diodoro de Sicilia, III 18; Focio, *Biblioteca*, VIII 38.

[22] Aristóteles, *Los meteorológicos*, 353b25 y ss. La intervención humana consiste en levantar el agua, especialmente en el caso de pozos: «en efecto, es preciso que la fuente de todas ellas esté más alta que la corriente» (πάντων γὰρ ἀνωτέρω δεῖ τὴν πηγὴν εἶναι τῆς ρύσεως).

Mientras Aristóteles ponía en evidencia el aspecto tecnológico, artificial del aprovisionamiento hídrico, un texto más antiguo, el homérico *Himno a Deméter*, nos coloca frente a una realidad muy distinta: se trata del «pozo de las vírgenes» adonde van a buscar agua las hijas de Celeo, mítico rey del Ática, y que funciona como intermediario entre momento «natural» y momento «cultural», como punto de conjunción y de paso entre naturaleza y cultura, en el contexto ritual y religioso del himno. Los cubos de bronce y los espléndidos vasos con que se coge el agua y se lleva al palacio del rey, «en su calidad de productos culturales, se contraponen al agua en cuanto "naturaleza"; pero ese agua, al pasar a través de los dos procesos de recolección y transporte a la gran casa paterna, evidentemente queda culturalizada».[23]

Hallazgo, recolección, transporte: otros tantos momentos «culturales» que gradualmente alejan el agua de su contexto «natural» originario. Se agregan varios tratamientos que el agua destinada a ser bebida puede sufrir antes de la ingestión. El tratamiento más común es el hervor; en el mundo griego, caso bastante singular, es el agua más pura, o más pobre en sales disueltas, la que se hace hervir, al menos si nos atenemos a las recomendaciones de un conocido tratado hipocrático, que prescribe hervir el agua de lluvia para evitar su putrefacción, los malos olores y los malestares que puede causar.[24] Además de una norma higiénica de la escuela hipocrática, hervir el agua parece haber sido también una norma pitagórica, dado que en una comedia de Alexis, *La pitagorizante* (fr. 370 K.-A.), se imparte el consejo de hervir el agua

[23] P. Scarpi, *Letture sulla religione classica. L'inno omerico a Demeter*, Florencia, 1976, p. 250 y ss. Los pasajes del *Himno* a los que hacemos referencia son los vv. 106 y s., 169 y ss.

[24] Hipócrates, *Aires aguas y lugares*, cap. 8.

antes de beberla: «bebida cruda, el agua es pesada y malsana». La oposición crudo/cocido se propone pues también para el agua: agua «cocida», hervida, es agua culturalizada, agua «cruda» es agua precultural, no «potable».

El rey bebía únicamente agua del Coaspe, el río que corría en las inmediaciones de Susa; ese agua estaba reservada para el uso exclusivo del rey, que no bebía agua de otros ríos, y no había agua más ligera y más dulce que aquélla. Sin embargo, también el agua del Coaspe se bebía sólo después de hervirla; en sus viajes lejos de la capital, el rey de los medos y los persas iba siempre escoltado por un convoy de carros que transportaban los vasos de plata en los que viajaba esa preciosa «agua cocida».[25]

La cocción, el hervor, preservaban, pues, el agua de los procesos de putrefacción/fermentación (los griegos, como hemos visto, no distinguían netamente los dos fenómenos). Pero es sobre todo la putrefacción del agua lo que se debe evitar, porque en lo que se refiere a los productos de la fermentación (en la cual el agua funciona como indispensable reactivo bioquímico), éstos son normalmente muy positivos y útiles, como en el caso de las bebidas fermentadas que, cualquiera que sea el tipo de fermentación, pertenecen al patrimonio cultural de casi todas las civilizaciones.[26]

Aquí convendrá detenernos en una de las más antiguas bebidas embriagadoras de las que ha hecho uso la humani-

[25] Heródoto, I 188.1-2; Ctesias de Cnido, ap. Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 45 B. Debemos creer que esa «agua del rey» era un agua de inmortalidad, o de larga vida, reservada al rey, que no debía carecer de ella: algo similar al agua de larga vida que aseguraba a los etíopes una longevidad excepcional.

[26] Para esto, y para lo que sigue, véase F. Fedele, «L'evidenza impalpabile. Il bere nella preistoria europea», en A. Pennacini, G. Savio (eds.), *Storie del vino*, Milán, 1991 («Homo Edens», 2), pp. 35-68.

dad, el hidromiel, obtenido por la fermentación alcohólica de la miel en solución acuosa. Hay testimonios certeros del hidromiel en el Paleolítico, y fue ampliamente usado en el Neolítico y en las culturas europeas de la edad del bronce. Entre los indoeuropeos el hidromiel (**medhu*) era una bebida embriagadora rica en fuerza vital por su alto tenor de azúcar[27] (no todos los azúcares en ella están transformados en alcohol). Su nombre aparece todavía en la epopeya homérica (*méthy*, a menudo en la combinación *méthy hedý*), donde designa una bebida que muy probablemente es ya el vino; en griego clásico el derivado *methýein* y afines designan el estado de ebriedad, mientras que la familiaridad con el hidromiel en aquella época debía estar casi enteramente perdida, como lo prueba un tratado seudoaristotélico:

Se dice que en Iliria los llamados taulantios hacen vino con la miel. Vacían los panales, ponen a cocer la miel, alargada con agua, en un gran caldero, hasta que se reduzca a la mitad, después lo trasvasan a vasijas de cerámica, llenándolas hasta la mitad, que colocan sobre unos andamios, y lo dejan fermentar (*zeîn*) largamente, hasta que adquiere el gusto del vino, un vino dulce y robusto. Se dice que en el pasado eso lo lograron también algunos habitantes de Grecia, y que no difería del vino viejo; después, cuando se buscó la medida de la mezcla (*krâsin*), no fue posible encontrarla.[28]

[27] Véase G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Florencia, 1962, p. 250 y s. Véanse las formas *madhu-* ('miel' e 'hidromiel') del indio antiguo, y *metu* ('hidromiel') del alto alemán antiguo, de donde deriva el alemán *Met* (*id.*).

[28] Aristóteles (atrib.), *De mirabilibus auscultationibus*, 832a5-13. Según la noticia que da Tucídides (I 24.1), los taulantios eran un pueblo bárbaro que vivía tierra adentro de Epidamno (hoy Durres). Una noticia análoga, aunque mucho más concisa, da Diodoro de Sicilia (v. 26.2) acerca de los galos, que preparan cerveza de cebada y también «lavan

El ingrediente básico del hidromiel, la miel justamente, poseía según las creencias de los antiguos la propiedad de no ser susceptible de fermentación/putrefacción, e incluso de preservar las sustancias o los cuerpos tratados con ella: una virtud preservadora que, con su acompañamiento de hechos culturales y rituales vinculados con ella, es demasiado conocida para que debamos extendernos tratándola aquí.[29]

Convendrá en cambio examinar de qué manera se llega, en el aspecto bioquímico, a la maduración del hidromiel: en otros términos, qué ocurre cuando una sustancia imputrescible como la miel se mezcla con un reactivo fermentador como el agua. Para obtener el hidromiel no se necesitan procedimientos particulares: basta con mezclar miel y agua respetando la justa proporción. Para que la fermentación tenga lugar, es decir para que las enzimas y coenzimas metabolizadas por los *Saccharomyces* puedan transformar la glucosa y la fructuosa en alcohol etílico, a través de una larga y compleja secuencia de reacciones químicas (las mismas que se producen en la vinificación), es necesario y suficiente que la miel se encuentre diluida en una solución de agua, al menos al 70%. Si la solución es más densa, los *Saccharomyces* no sólo no consiguen metabolizar el azúcar, sino que ni siquiera sobreviven.

En la miel misma el agua está presente en estado natural en una proporción que oscila en torno al 17-18%, con-

---

los panales de miel y utilizan el agua del enjuague» (entiéndase, para fabricar el hidromiel).

[29] Al respecto remitimos a P. Scarpi, *Il picchio e il codice delle api*, Padua, 1985, p. 104 y ss. En realidad la miel contiene enzimas activas y en consecuencia está sujeta a degradaciones biológicas, aunque lentas, que pueden alterar sus características de manera relevante e irreversible; sin embargo, está exenta de procesos de degradación debidos a microorganismos nocivos para la salud.

tra un 40% de fructuosa, un 35% de glucosa y un 5-10% de otros componentes. Por el alto tenor de azúcar y el escaso porcentaje de agua, la miel quizá merecería el título de «líquido que no fermenta», si no fuese porque la alta densidad y los frecuentes fenómenos de cristalización impiden definirlo propiamente como un «líquido».

En cuanto al hidromiel, que hasta hoy se fabrica y se comercializa en algunas regiones de Europa (Alsacia por ejemplo), con una graduación alcohólica que oscila alrededor de los 15°, se contrapone al vino como producto cuya fermentación debe ser inducida artificialmente con la adición de agua, mientras que el vino, en razón del alto contenido de agua de los jugos de uva (85-90%), no necesita que se le agregue agua, si acaso, cuando se trata de mostos débiles, refuerzos de azúcar. La fermentación de los mostos de uva es un proceso espontáneo, debido a la acción de los *Saccharomyces* (*Saccharomyces ellipsoideus*, *Saccharomyces cerevisiae*) presentes en la naturaleza en la cáscara de los granos de uva.[30]

La diferencia del hidromiel con respecto al vino, sin embargo, no es sólo diferencia de componentes y de preparación. Como saben los pocos (o poquísimos) que han gustado al menos una vez el «néctar de los dioses», éste se presenta al paladar con características peculiares, que recuerdan a nuestros vinos más dulces en cuanto a la intensidad azucarera, pero con una fragancia gustativa y aromática que no tiene mucho que ver con el vino. Pero de gustos (y de bebidas fermentadas) *non est disputandum*.

Todavía debemos interrogarnos con mayor atención acerca de las (eventuales) teorías de los antiguos sobre la

[30] En la vinificación a escala industrial se aceleran, o bien se sincronizan, los tiempos de fermentación de uvas distintas en calidad o grado de maduración, utilizando cepas seleccionadas de *Saccharomyces*.

fermentación de la uva. Pero antes, respetando el conocido principio que quiere que la anatomía del mono sea más comprensible para quien conoce la del hombre (lo que no quiere decir, naturalmente, que los antiguos fueran monos...), convendrá puntualizar nuestros conocimientos al respecto.

A medio camino entre el pasado y el presente, pero vuelto todavía hacia el pasado, destaca Dante, que remitiéndose a teorías mediadas por Cicerón y Tomás de Aquino habla de una transformación debida a la acción ejercida por el calor solar sobre el «humor» de la vid:

> *E perché meno ammiri la parola,*
> *guarda il calor del sol che si fa vino,*
> *giunto a l'omor che de la vite cola.*[31]

(«Y no te maraville que así sea: / mira el calor del sol que se hace vino / con el humor que de la vid gotea»).

A primera vista, el terceto parece dejar fuera justamente el momento de la fermentación: el calor que el sol irradia sobre los racimos, ya ricos del «humor» de la vid, forma el jugo destinado a transformarse a su tiempo en mosto y en vino, a menos que se entienda que el «calor del sol» es el que, ya recogida la uva, produce la fermentación del mosto, de acuerdo con la teoría calórica de la fermentación misma. Pero la exégesis de ese pasaje de Dante requeriría un discurso más amplio.[32]

[31] Dante, la *Divina Comedia*, Purgatorio, canto XXV, vv. 76-78, trad. de Ángel Crespo, Planeta, p. 342.

[32] La fuente ciceroniana es *De senectute*, 15.53: la uva brota de la yema de la vid, *a qua oriens ... et suco terrae et calore solis augescens, primo est peracerba gustatu, dein maturata dulcescit*; se trata pues de la maduración de la uva, no de la fermentación del mosto. Buti entendía: «El

Para alcanzar el conocimiento científico del proceso de fermentación alcohólica habrá que esperar al nacimiento de la química orgánica, es decir hasta el siglo XVIII, cuando A.-L. Lavoisier por primera vez someterá ese proceso a un análisis «químico». Según Lavoisier, en la fermentación de la uva el azúcar se descomponía en dos partes, una de las cuales se reducía transformándose en alcohol, mientras la otra se oxidaba convirtiéndose en anhídrido carbónico. Pero fue J.-L. Gay-Lussac quien formuló correctamente la ecuación correspondiente para la sacarosa:

$$C_{12}H_{24}O_{12} \; F \; 4CH_3CH_2OH + 4CO_2, \qquad (1)$$

Fórmula aplicada después por J.-B. Dumas y P.F.G. Boullay a la fermentación alcohólica de la glucosa:

$$C_6H_{12}O_6 \; F \; 2CH_3CH_2OH + 2CO_2. \qquad (2)$$

Estas fórmulas ignoraban la acción de los fermentos, o enzimas, cuya función sólo fue reconocida más tarde, al pasar de una perspectiva meramente físico-química a una más propiamente química. Se debe a L. Pasteur el descubrimiento de que la fermentación alcohólica es un proceso mucho más complicado de lo que se pensaba, que requiere la presencia de bacterias como los *Saccharomyces*. Pero corresponde a E. Büchner el mérito de haber reconocido después que los verdaderos responsables de la fermentación alcohólica no son las bacterias (o los «fermentos»), sino las enzimas metabolizadas por éstas.

---

vino es humedad que la vid chupa de la tierra, y cociéndose con el calor del sol por los meatos de la vid, se convierte en vino». Para Tomás, véase *Summa Theologica*, I LXXV, 4.

Los conocimientos actuales son mucho más sofisticados. En el esquema de Meyerhof, generalmente aceptado, aunque se remonta a 1935, la fermentación de la glucosa hasta convertirse en alcohol etílico requiere no menos de doce pasos y la intervención de catorce enzimas diferentes. Antes de convertirse en alcohol, la glucosa pasa por etapas como las de fructuosa, ácido fosfoglicérico, ácido pirúvico, acetaldehido, etcétera. Las tinas donde fermentan nuestros mostos, y en las cuales se realiza el milagro de la transubstanciación de la uva en vino, son auténticos laboratorios bioquímicos naturales (pero ¿no lo es también cada célula viviente?).

Es demasiado obvio que los antiguos no podían sospechar ni siquiera de lejos una realidad para penetrar en la cual era necesario poseer una teoría química como la que se fue constituyendo a partir, justamente, del siglo XVIII. La especulación de los griegos había producido efectivamente una teoría atomista (que renacerá, también en el siglo XVIII, con Gassendi), pero nada comparable a la química moderna. Sin embargo, incluso para épocas más recientes, como la Edad Media y el Renacimiento, se debe hablar más bien de teoría alquímica, antes que química (y a pesar de todo, en último análisis la química nace de la alquimia).[33]

[33] En *De vini temperatura sententia*, Venecia, 1555, G. Fracastoro es todavía prisionero de las determinaciones «elementales» antiguas, y discute en términos rigurosamente aristotélicos y escolásticos cuáles son las cualidades propias del vino (caliente / frío, seco / húmedo, que en realidad reconoce como propiedades accidentales y no esenciales). No mucho más se puede extraer de la definición del nombre *vino* que Fracastoro propone al comienzo de la obra: con este nombre, *id solum audiemus, quod simpliciter vinum appellatur, e domestica vite sua maturitate et purgatione profectum.* Vino es, pues, solamente el que se saca

El término latino, *fermentum*, derivado de *fervere*, 'hervir', muestra que la fermentación era interpretada como un fenómeno de ebullición, y en todo caso vinculada a una liberación de calor; se trataba por lo tanto de un proceso 'físico' y no 'químico'. También la terminología griega parece remitir en esa dirección; tenemos en efecto la serie *zéo*: 'hervir', *zomòs*: 'caldo', *zýme*: 'levadura' (con *ázymos*: 'no leudado'), *zýthos*: 'cerveza',[34] *zoròs* (dícese del vino puro, no mezclado con agua).[35]

Si queremos buscar algo que se asemeje a una teoría «científica» de la fermentación (de mostos o de otras cosas), nuestras fuentes, muy secundarias y llenas de lagunas, no nos ofrecen sino tenues rastros; en todo caso se trata, como era de esperar, de una teoría ligada a la otra más general del calor entendido como principio energético y vital. El documento más significativo es un pasaje de Aristóteles que, por lo demás, no se ocupa de la fermentación del mosto, sino del leudar del pan (fenómenos, como sabemos, estrechamente afines):

La causa [del desarrollo del huevo y de las larvas de los peces] es similar a lo que ocurre con la levadura: pues la levadura, siendo pequeña, aumenta de tamaño cuando la parte más sólida se licúa y la parte líquida se convierte en aire caliente. Esto lo produce en

---

de la vid doméstica, cuyo fruto ha llegado a la maduración, y que ha sido debidamente filtrado.

[34] Llamada también «vino de cebada» (κρίθινος οἶνος: por ejemplo, Polibio, XXXIV 9.5).

[35] No existe una conexión etimológica segura entre todas esas voces, pero no se puede excluir que los hablantes percibieran la relación entre ellas. Véanse las voces relativas en P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968.

los animales la naturaleza del calor anímico, y en las levaduras el calor del jugo mezclado con ella.[36]

En el leudar del pan hay, por lo tanto, una emisión de gas (el anhídrido carbónico) por efecto del calor presente en el «jugo», con un doble paso de estado, del sólido al líquido y del líquido al gaseoso. La teoría está lejos de ser rudimentaria, y debemos lamentar que no nos haya quedado, en Aristóteles o en otra parte, un tratado dedicado también a la fermentación del vino (es muy probable que los griegos hayan elaborado tal teoría, relacionada con el principio calórico). Si hemos de arriesgar una hipótesis, podemos creer que no se apartaría demasiado de la que hemos visto expresada en términos muy concisos en el pasaje aristotélico examinado más arriba.

La teoría calórica se encuentra también en la base de la explicación de los fenómenos de descomposición y putrefacción. Ya se ha observado que para los griegos existía un margen de superposición entre los dos conceptos de «fermentación» y «putrefacción», como se deduce de la ambigüedad semántica de *sépesthai* y términos relacionados; y ya hemos visto que Empédocles definía el vino como «agua fermentada/putrefacta» (*sapèn hýdor*). Aristóteles por su parte distingue más netamente entre los dos procesos: el agua no fermenta, pero se pudre (*sépetai*), como ocurre en ciertas condiciones, por ejemplo con las aguas estancadas, que se pudren con más facilidad que las corrientes.[37] La causa de la putrefacción reside en un desequilibrio térmico: el calor externo resulta efectivamente más fuerte que el

[36] Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 755a17 y ss., trad. de Ester Sánchez, Madrid, Gredos, p. 204.

[37] Aristóteles, *Los meteorológicos*, 379a33.

interno. Según un autor hipocrático, las razones de la putrefacción de las aguas, sobre todo durante el verano, son dos: el calor, que hace más densas las aguas, y la presencia en ellas de una mezcla de varias sustancias.[38]

Ya hemos observado que en el mundo griego existía una intercomunicación y transitabilidad entre agua y vino, que se expresa entre otras cosas en la citada definición aristotélica del vino como un «estado particular» del agua. Para los griegos, acostumbrados a beber el vino abundantemente «alargado», la relación entre agua y vino no es de oposición e incompatibilidad, a diferencia de lo que ocurre en las culturas en las que el vino ocupa una posición privilegiada en el sistema alimenticio, y donde se mantiene cuidadosamente separado del agua.

En el más neto contraste con las usanzas y mentalidades a las que estamos habituados, la práctica griega quiere que el vino, salvo raras y motivadas excepciones, no se beba sino mezclado con agua, en proporciones en las que el agua siempre predomina ampliamente, casi como si se tratase de una bebida para quitar la sed, más que de una bebida embriagadora.

Las reglas de la mezcla varían según las épocas y las circunstancias. Hesíodo (*Trabajos y días*, v. 596) recomendaba a su campesino una proporción de 1 a 3, una parte de vino para tres partes de agua; pero podía haberlas peores, como una relación 1/4, y también (un poco) mejores. Una relación 1/2 (ó 2/4, ó 5/10, según cómo se formule), es decir una mezcla con un tercio de vino, estaba dentro de los límites de la norma: Anacreonte la recomienda para dar curso a una forma de simposio regulada, controlada.[39] En *Los caba-*

[38] Hipócrates, *Aires aguas y lugares*, caps. 7-8.

[39] Fr. 33 Gentili: τὰ μὲν δέκ' ἐγχέας | ὕδατος, τὰ πέντε δ' οἴνου

lleros de Aristófanes (v. 1118) un demagogo como el Salchichero atrae a Demo prometiéndole, entre otras exquisiteces, una bebida en la que la relación del simposio anacreóntico se invertía: ¡dos tercios de vino contra uno de agua!

La ingestión de vino puro, no diluido (*ákratos*), era para los griegos una práctica que evidenciaba comportamientos desmesurados, si no patológicos, en el límite de la locura, y era considerada una prerrogativa de los pueblos bárbaros. Vino puro bebían, por ejemplo, los escitas, y en general los pueblos cuyas tierras no producían vino y que tenían que importarlo, y como artículo de lujo lo consumían puro. A la práctica aprendida entre los escitas de beber el vino puro se atribuyó la locura que afectó al rey espartano Cleomedes;[40] pero también los galos, para quienes el vino era una mercancía de importación muy apreciada, acostumbraban a beberlo puro, dejándose ir después en la ebriedad a comportamientos de carácter maniaco.[41] Y Platón se refiere al vino sin mezcla de agua como «vino de la locura».[42]

| κυάθους. El fragmento entero dice: «Tráeme una vasija, muchacho, | que me beba yo sin respirar, | mézclame diez medidas | de agua y cinco de vino, | para que yo de nuevo celebre | sin violencia (ἀνυβρίστως) a Dioniso». Totalmente excepcional es el caso del vino de Marón, que se preparaba agregando una taza de vino a veinte medidas de agua (*Odisea*, 9, v. 209 y ss.).

[40] Heródoto, VI 84. Véase G. Cerri, «Ebbrezza dionisiaca e ubbriachezza scitica nel pensiero greco», en *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco*, Palermo, 1991, vol. I, pp. 121-131.

[41] Diodoro de Sicilia, V 26.3: los galos «al ser sobremanera aficionados al vino, beben hasta saciarse el vino sin rebajar importado por los comerciantes; y dado que hacen un uso brutal de la bebida debido a su pasión por ella, se emborrachan y son presa del sueño o del delirio (μανιώδεις διαθέσεις)». Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica. Libros IV-VIII*, trad. de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2004, p. 269.

[42] Platón, *Leyes*, 773d: μαινόμενος οἶνος. Sobre la relación vino

En el banquete, y más aún en el simposio, el recipiente que mejor simbolizaba la usanza griega era el *kratér* (literalmente, el 'recipiente para mezclar'), gran vasija de boca ancha, donde el vino y el agua se mezclaban en las proporciones establecidas y del cual se sacaba para llenar las copas de los comensales.

El procedimiento de «potabilización» del vino (porque era de eso de lo que se trataba, aunque desde un punto de vista cultural más que higiénico) obedecía no sólo a las reglas de mezcla de las que se ha hablado sino también a otros elementos de ritualización. No era indiferente, por ejemplo, que en la cratera se agregase agua al vino, o se echase el vino en el agua.

¿Vino en el agua o agua en el vino? A nosotros la cuestión puede parecernos fútil, pero no lo era para los griegos. Ateneo nos informa de que en los tiempos antiguos se acostumbraba verter en la cratera, o en la copa, primero el agua y después el vino; así ocurre en la *Odisea*, y así recomendaba Jenófanes hacerlo.[43] Y Teofrasto, en un perdido tratado *Sobre la ebriedad*, justificaba la práctica afirmando que de ese modo se evitaba la borrachera, ya que el vino resultaba más aguado (*hidarés*), y en consecuencia se sentía menos deseo de beber más.[44] En la época clásica, y después, la usanza era en cambio agregar no el vino al agua, sino el agua al vino.

/ locura véase O. Longo, «Il dono di Dioniso», en N. Siliprandi, R. Venerando (eds.), *Natura e nobiltà del vino*, Venecia (Istituto Veneto di SS.LL.AA.), 1997, pp. 9-20.

[43] Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 782 A; *Odisea*, 9, vv. 209-210; Jenófanes B 5 D.-K.: «nadie vierta primero el vino en la copa para la mezcla, sino primero el agua y sobre ella el vino».

[44] Ap. Ateneo, *ibid.*, 782 A; este fragmento falta en la colección de Wimmer.

Sentimos la tentación de preguntar: ¿qué bebían en definitiva los griegos, vino ampliamente diluido en agua, o agua condimentada con vino? La pregunta, legítima dadas las proporciones de mezcla de ambos líquidos que se han recordado, recibe una respuesta, al menos en el plano teórico, una vez más, del «maestro de los que saben». Aristóteles se plantea el problema en relación con la teoría de la mezcla o *míxis*:

> ... es el integrante predominante ... aquél del que se dice que ha aumentado en cantidad: en efecto, la mezcla en su conjunto produce el efecto (*érgon*) del vino y no el del agua.[45]

Cualquiera que sea la proporción de vino, un quinto o incluso menos (¡un vigésimo, como en el caso del vino de Marón!), la mezcla se llamará «vino», el «mezclado» por excelencia (en la tarda Antigüedad y después en la época bizantina *oînos* será sustituido por *krasî*); la mezcla, en efecto, está destinada a ser consumida como vino, y no como agua, y su esencia «enológica» no desaparece por baja que sea la graduación alcohólica. Mucho más frágil, debemos pensar, era la «esencia» del agua, ya que bastaba agregar un poco de vino para transformarla en algo muy distinto, en color, gusto y función.

Ciertamente existe un límite por debajo del cual no se puede ir en ninguna mezcla, y una gota de vino vertida en una cratera llena de agua no determinaría ningún cambio en ella. Sin embargo, si se parte del vino (y aquí se descubre la importancia de la pregunta «¿vino sobre el agua o agua

[45] Aristóteles, *Generación y corrupción*, 321b1 y ss. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, p. 52.

sobre el vino?»), resulta laborioso destruir completamente su esencia, por copiosas y repetidas que sean las adiciones de agua, aunque al final la operación se logra. He aquí lo que escribe Aristóteles en el mismo lugar citado:

> Esta forma [sin materia] es una cierta potencialidad inmersa en la materia, como si fuera un tubo. Entonces, si se agrega una determinada materia, materia que en potencia es tubo y también potencialmente posee una cierta cantidad, estos tubos llegarán a ser más grandes. Pero si ella ya no es capaz de actuar—y, en cambio, es como el agua que, mezclada con el vino en cantidades cada vez más grandes, hace que, finalmente, el vino quede aguado y se convierta en agua—, entonces producirá una disminución de la cantidad, aunque la forma aún persista.

Para concluir, y no con demasiada belleza. El vino, nacido de la fermentación de los jugos de uva, y potabilizado por los griegos con abundantes adiciones de agua, tiene también una muerte. La muerte del vino es la fermentación acética, gracias a la cual el alcohol etílico que constituía el nervio y la sustancia misma del vino, pese a estar presente en él en proporción de no más del 10-15%, es metabolizado por obra del *Mycoderma aceti*, llamado también *Acetobacter*, y reducido a una mezcla de ácido acético y, una vez más, agua:

$$CH_3CH_2OH + O_2 \; F \; CH_3COOH + H_2O \qquad (3)$$

Se trata de una transformación irreversible, y de hecho no hay noticia de que alguna vez se haya verificado la transubstanciación del vinagre en vino. Es más fácil, según parece, transformar en vino el agua...

Decíamos que ésta es la muerte del vino. En efecto, la definición que el infalible Aristóteles da del vinagre es la de

un «vino muerto y cadáver».[46] Se trata de una muerte de orden físico, o más bien térmico (para los griegos la fermentación también era un fenómeno térmico): en el vinagre se pierde el calor que estaba presente en el vino, mientras que se adquiere otro, el calor liberado por la putrefacción (*sepedón*). Más precisamente, «las partes vinosas del vino se enfrían durante la transformación en vinagre, mientras que los residuos acuosos, descomponiéndose, desarrollan calor».

Para prevenir la «muerte del vino» los griegos recurrían una vez más a los buenos servicios de la «hermana agua». Además de otros métodos, como la mezcla con resina, un procedimiento para evitar la fermentación acética consistía en agregar al vino una modesta cantidad de agua salada, mejor si era de mar, y mejor aún si había sido recogida lejos de la costa. Ese tratamiento se llamaba «marinar», y el vino así tratado se llamaba «vino marinado» (*oînos tethalassoménos*). La operación no era injustificada: los iones Na^+, Cl^-, presentes en la solución salina, inhiben en efecto la reacción oxidante provocada por el *Acetobacter*, con los efectos indicados en (3). Ese uso fue importado a Roma, y Catón lo recomienda para la preparación del vino «griego» o «de Cos», demasiado precioso para permitir que se avinagrase.[47] Dada la irrisoria proporción de sal agregada, debemos creer que el tratamiento no comprometía demasiado las características organolépticas del vino «marinado».

También en este caso el agua se revela, en la Grecia antigua, no como una enemiga del vino, sino, por el contrario, como la insustituible servidora del numen Dioniso.

[46] Aristóteles fr. 740 Gigon: οἶνον τεθνεῶτα καὶ νεκρόν.

[47] Catón, *La agricultura*, 24 y 112, así como 106 para las modalidades de la recolección y conservación del agua salada.

XVII

LA CONDONACIÓN DEL TIRANO. POLÍTICA URBANÍSTICA DE LOS PISISTRÁTIDAS

De la política edilicia seguida por Pisístrato y sus hijos se ha hablado hasta hoy, por parte de historiadores y arqueólogos, principalmente, si no exclusivamente, en referencia a las realizaciones arquitectónicas (templos, edificios públicos) fechables en el período que va del 561-560 al 511-510 a. C. Esas realizaciones de «construcción pública» fueron interpretadas en cada ocasión como correspondientes a determinadas intenciones y opciones políticas que habrían privilegiado, además de los intereses de los tiranos mismos, también los de las clases populares (según algunos), o por el contrario (según otros) los de la aristocracia gentilicia.[1]

Los estudiosos no están de acuerdo con la fecha de cada uno de los monumentos (*Hekatompedon*, *Theseion*, *Stoá basileios*), o de las intervenciones sobre edificios preexistentes (templo arcaico de Atenea en la Acrópolis), ni en cuanto a su atribución a Pisístrato o a sus sucesores, ni acerca de la orientación urbanística de los mismos (¿se proponían privilegiar la acrópolis o el *agorá*?), ni tampoco, fi-

[1] Véase J. S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/0 to 455/4 B.C.*, Groningen, 1970; C. Ampolo, «Politica istituzionale e politica edilizia di Pisistrato», en *La Parola del Passato*, 1973, pp. 271-274; F. Kolb, «Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Pisistratiden», en *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 97, 1977, pp. 99-138. Más en general, A. Aloni, «L'intelligenza di Ipparco. Osservazioni sulla politica dei Pisistratidi», en *Quaderni di storia*, 19, 1984, pp. 109-148.

nalmente, con el designio político-ideológico que presumiblemente presidió esas decisiones urbanísticas.

Es mérito de E. Greco haber precisado y ampliado los horizontes de la investigación, basándola no ya sólo en la consideración de la erección de los monumentos individuales, sino también en el examen de intervenciones no propiamente, o menos específicamente, «arquitectónicas», y sin embargo igualmente significativas en el contexto de una visión urbanística global.[2] Las intervenciones que Greco considera son, entre otras, la prohibición de sepultar dentro del perímetro urbano, y la erección del circuito de murallas (*peribolos*)—que estaba lejos de ser monumental—que rodeaba la ciudad.[3]

En ambos casos nos encontramos, según Greco—y es una tesis que podemos compartir plenamente—, frente a procedimientos de naturaleza urbanística que perseguían una delineación más precisa del espacio «público», si no —quisiéramos agregar—frente a una nueva, e innovadora, toma de conciencia del concepto mismo del espacio urbano como espacio público.

Es en el marco de este problema no meramente arquitectónico, sino urbanístico, que volveremos a examinar aquí un testimonio hasta ahora inadecuadamente evaluado, o directamente ignorado, por cuantos se han ocupado

[2] En E. Greco, M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma-Bari, 1983, p. 116 y ss.

[3] El trazado de ese *peribolos*, que se puede fechar con seguridad en la época de los hijos de Pisístrato, permaneció sin variaciones en el siglo v, con la reconstrucción de emergencia realizada por Temístocles al final de las guerras persas. Posteriormente el área urbana no se amplió más, salvo por los sectores incluidos en el sistema de muros que conectaban la *asty* con el Pireo.

de la política urbanística (o referente a la edificación) de los pisistrátidas.[4]

En el capítulo 4 del libro II del *Económico* que la tradición atribuye a Aristóteles, pero que debe ser considerado como una obra no auténtica aunque de indudable proveniencia peripatética, fechable en el último cuarto del siglo IV a. C., se lee entre otras cosas:

Hipias de Atenas puso en venta los salientes de los pisos superiores que daban a las vías públicas, las escaleras y las vallas y las puertas que se abrían hacia fuera. Los compraban quienes eran dueños de las propiedades, y así se reunió mucho dinero.[5]

Las otras dos intervenciones de Hipias citadas en el mismo pasaje se refieren a una especie de anticipo de impuesto sustitutivo de las liturgias, y al cambio de la moneda. Este segundo procedimiento, fechable entre el 515-514 y el 511-510, se describe en el texto de forma insuficientemente clara, pero tenemos información suficiente de otras fuentes, entre ellas—y no últimas—las numismáticas. En efecto, Hipias sustituyó los tradicionales cuños nobiliarios (*Wappenmünzen*) por una auténtica moneda estatal, que llevaba en la *cara* la lechuza y en la *cruz* la cabeza de Atenea: ésa habría sido de ahí en adelante la moneda oficial ateniense.[6]

[4] La ignoran Kolb, Ampolo y Greco; aluden a ella sólo de pasada Boersma, *op. cit.*, p. 10, que sin embargo ve en ella «un procedimiento relacionado más con la imposición directa que con la planificación urbana», y R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, París, 1974, pp. 50 y 87, pese a que el autor dedica amplio espacio al tratamiento de los reglamentos urbanísticos y de construcción de las ciudades griegas.

[5] Pseudo Aristóteles, *Económicos*.

[6] Con la palabra *Wappenmünzen*, o 'monedas con escudo', se designa un tipo particular de moneda, acuñado en Grecia, y en particular

La puesta en venta por Hipias de partes de edificios fijos o móviles (puertas) que sobresalían hacia la vía pública, y que configuraban una indebida invasión y apropiación de espacios públicos, se justifica sólo suponiendo una «expropiación» previa de las mismas, cualquiera que fuese la forma jurídica de ésta. Insistiendo en espacios públicos y no privados (sobre las calles de la ciudad), esas partes debían considerarse *ipso iure* como propiedad de la ciudad, que por lo tanto las ponía en venta (las sacaba a subasta, diríamos nosotros) para obtener un ingreso. Al «recomprar» esas partes, los propietarios de hecho estaban pagando a la ciudad una «compensación» que regularizaba su posición, restituyéndoles la propiedad y el uso de esas estructuras «abusivas», de las que de ese modo evitaban la demolición.

Remontándonos en esa «condonación» debemos imaginar la emisión por parte de Hipias de una norma obligatoria que fijaba, por primera vez en la historia de Atenas, la separación y la recíproca y excluyente delimitación entre áreas públicas y superficies privadas, entre calles y plazas por un lado y áreas edificadas o edificables por los particulares por el otro. Un dato particularmente importante (la medida afectaba también a las partes superiores salientes de los edificios) debe verse en el hecho de que el límite entre espacio público y espacio privado aparece no en una, sino en dos dimensiones, tanto en la vertical como en la horizontal; consiste, podría decirse, en la imaginaria superficie vertical perpendicular al basamento de los edificios erigidos

---

en Atenas, durante todo el siglo VI; la *cara* del cuño mostraba un escudo gentilicio (bucráneo, caballo, jarra, etcétera), mientras que la *cruz* tenía un cuadrado hundido. Véase P. R. Franke, M. Hirmer, *Die griechische Münze*, Múnich, 1972, p. 88 y figs. 339-350.

a lo largo de la vía pública, y por lo tanto vale no sólo para la planta baja sino para todo el desarrollo de la fachada.

Una delimitación como la impuesta por Hipias a la aristocracia ateniense, en un régimen de incertidumbre normativa y jurídica, y de arbitrio difuso por parte de las clases nobiliarias, no era una operación rutinaria, ni indolora. Lo atestigua indirectamente la noticia de Tucídides sobre la situación urbanística en Corcira, ciudad regida por un gobierno oligárquico. Allí las residencias de las familias aristocráticas que detentaban el poder presionaban sobre el *agorá*, es decir sobre el área pública por excelencia, configurando, como observa Wycherley, una intrusión, cuando no una usurpación de ese espacio eminentemente ciudadano por parte de particulares.[7]

La ordenanza de Hipias (de que la «compensación» impuesta sobre las partes abusivas debía valer, podemos pensar, como prohibición, o como disuasión, también para el futuro) debe entenderse por lo tanto, de conformidad con el designio urbanístico señalado por Greco, como un ulterior momento de determinación de un «espacio urbano» que es el espacio de la *polis*, en contraposición al «privado». Se entrevé así, detrás de las tres intervenciones diferentes de los pisistrátidas (erección del *peribolos*, expulsión de las áreas cementeriales, definición de los confines y límites de edificabilidad), un programa unitario tendiente a exaltar la *polis*, entendida como la «ciudad del tirano», en contraposición al poder nobiliario.[8]

[7] Tucídides, III 72.3; R. E. Wycherley, *How the Greek Built Cities*, Londres, 1949, p. 178.

[8] Para una interpretación de la tiranía griega del período arcaico como «momento necesario y suficiente de la evolución de la polis», como fase intermedia para llegar, en Atenas, a la constitución democrática

Así como las construcciones residenciales nobiliarias, dentro de los confines urbanos, debían someterse a una reglamentación precisa, del mismo modo con la expulsión de las áreas cementeriales quedaban fuera del espacio ciudadano esos verdaderos «santuarios» oligárquicos que eran las sepulturas y los cementerios de familia y de linaje. A su vez el *peribolos*, además de atender, pese a sus modestas dimensiones, a las necesidades de la defensa, marcaba un confín neto e insuperable, además de concretamente materializado, entre el espacio público, colectivo, del *asty*, y las propiedades privadas que rodeaban por todas partes la ciudad propiamente dicha.

No se puede por lo tanto menos que estar de acuerdo con Kolb cuando éste, aun ignorando el pasaje del *Económico* seudoaristotélico, ve en la política edilicia de los tiranos atenienses, además de un diseño tendiente al reforzamiento del poder, también la promoción de una «identificación de los ciudadanos con la ciudad», que en las medidas antes evocadas pasa por el redimensionamiento espacial, físico, del poder oligárquico y la primera definición concreta de un espacio urbano como estructura de soporte de la ciudad. A esto se agrega, en cuanto a política financiera pero también de imagen, una medida de alto perfil como la sustitución de las *Wappenmünzen* oligárquicas por una «moneda de estado».

Más allá del alcance político de esas decisiones urbanísticas, es necesario destacar asimismo su importancia desde el punto de vista arquitectónico, formal. Como cualquier reglamento de construcción, también la prohibición

---

de la era de Clístenes, véase L. Braccesi, en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci: Origini e sviluppo della città. L'arcaismo*, Milán, 1978, pp. 329-382.

impuesta por el edicto de Hipias a la invasión del espacio público, a cualquier nivel sobre el suelo, con estructuras proyectadas, debía condicionar, si era respetada, el aspecto externo de las viviendas privadas y a la vez el perfil arquitectónico de la ciudad para los siglos futuros. Pero los historiadores de la arquitectura griega han observado repetidamente que el diseño de la ciudad de Atenas en sus barrios residenciales era pobre, si no del todo carente de características «monumentales». Una maraña de calles estrechas, irregulares, a lo largo de las cuales se adosaban unas a otras construcciones modestas, de paredes exteriores lisas y sin aberturas: ése debía ser aproximadamente el aspecto de los barrios residenciales de Atenas en la época de Pericles.[9]

Pero ese estado de cosas no debía mantenerse por mucho tiempo, ya en el siglo siguiente Demóstenes (3.25) recordaba con nostalgia que «en el buen tiempo pasado» las residencias urbanas de las más prestigiosas familias áticas, como la de un Arístides o un Milcíades, no ostentaban en su exterior características monumentales o suntuosas, tanto que con esfuerzo podían distinguirse de las de sus vecinos más modestos. Ese aplanamiento exterior de las viviendas privadas durante el siglo v puede razonablemente considerarse como efecto del edicto de Hipias, que debe haber conservado su eficacia disuasoria con ocasión de la reconstrucción de la ciudad después de la destrucción persa del 481-480, condicionando la planta de Atenas al menos hasta las primeras décadas del siglo IV.

En esa época el cuadro preexistente debe haber sufrido una transformación, si Demóstenes podía lamentar la invasión de los «nuevos ricos» y su escaso respeto por los es-

[9] Wycherley, *op. cit.*, p. 9 y ss.; Martin, *op. cit.*, p. 221 y ss.

pacios públicos. Pero el testimonio del orador no está aislado; se le suma el de Polieno, según el cual en la primera mitad del siglo IV el «*condottiero*» Ifícrates:

> persuadió a los atenienses, que se hallaban en dificultades económicas, que recortasen o vendiesen los terrenos sobrantes de las construcciones en las vías públicas, de suerte que los dueños de las casas aportaron mucho dinero para que las construcciones no sufriesen merma ni perdiesen valor.[10]

La práctica de edificar ignorando las reglamentaciones de Hipias debía, pues, haberse afirmado en el siglo IV, pese a que existía en Atenas una magistratura especial, la de los *astynómoi*, que tenía entre sus cometidos justamente el de impedir a los particulares:

> impiden que se construya en las calles, que sobresalgan balcones por encima de las calles, que hagan cañerías que evacuen en la calle desde lo alto, y que las ventanas abran a la calle.[11]

Sin embargo es necesario insistir en que la ausencia de «monumentalidad» externa fue una característica generalizada de la construcción residencial griega, donde la casa privada era concebida y construida en función del espacio interno, y se articulaba alrededor del patio o *aulé*, al cual daban los diferentes ambientes y donde se colocaban las estructuras arquitectónicas más significativas, como columnatas, *pastádes*, peristilos, etcétera. En ese «espacio interno» no existían limitaciones de ningún tipo, y era en la suntuosidad

[10] Polieno, *Estratagemas*, III 9.30.

[11] Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 50.2. Véase Heraclides Póntico, *FHG* II 209.

de tales estructuras donde los aristocráticos propietarios tenían ocasión de exhibir su grandiosidad y munificencia.

El edicto de Hipias, y los presumibles reglamentos sucesivos, no iban pues contra las tradiciones y convenciones arquitectónicas generalmente aceptadas, sino contra las desviaciones de ellas, representadas, en las casas aristocráticas del siglo VI y después en las casas de los «nuevos ricos», por partes proyectadas, balcones, cuerpos salientes, pórticos, etcétera. Tales estructuras, además de invadir el espacio público, tendían a distinguir las casas nobiliarias de las demás recurriendo a un léxico formal apto para expresar imponencia, monumentalidad, valores «de fachada».

Quien eche una ojeada a las raras plantas de barrios residenciales de que disponemos para los siglos V y IV no dejará de notar que en planta el perfil de las construcciones muestra una línea externa regular, continua, no interrumpida por cuerpos salientes o partes proyectadas; y ésa debía de ser precisamente la regla, en Atenas como en las demás ciudades griegas. Ese aspecto uniforme, modesto, «igualitario» de las fachadas sobre la calle—la negación de cualquier arquitectura «aristocrática»—debía de expresar significados ideológicos precisos, si las *Leyes* platónicas (y Platón propugnaba un aplanamiento «igualitario» de la aristocracia) veían con simpatía un diseño urbano en el que justamente:

> desde el comienzo la construcción de las casas privadas debe poner los cimientos de tal manera que toda la ciudad sea eventualmente una única muralla, en la que la orientación homogénea hacia las calles que presentan todas las viviendas dé una buena protección.[12]

[12] Platón, *Leyes*, 779b-c.

En la ciudad platónica, en consecuencia, no se permitirá a nadie «invadir con construcciones o excavaciones ninguna área de la ciudad». Que esa idea de Platón no era sólo utopía lo prueba para el siglo v la descripción de Tucídides de la configuración de la ciudad de Platea: allí las casas que flanqueaban las calles estaban dispuestas una al lado de otra sin solución de continuidad, de manera que entre una y otra siempre había una pared en común: un auténtico «muro» como el que imaginaba Platón.[13]

Si ahora volvemos la mirada, no ya a las construcciones residenciales urbanas, sino a las residencias patricias rurales en las que según Tucídides se concentraban en el siglo v el lujo y las comodidades de las viviendas privadas,[14] podemos, pese a la escasa documentación disponible, encontrar algunos elementos capaces de darnos una prueba de lo expuesto hasta aquí.

La quinta señorial también está centrada en un espacio interno descubierto, la *aulé*, encerrada en el perímetro delineado por las alas del edificio y eventualmente, sobre el lado de la calle, por un muro delantero.[15] Pero en los dos

[13] Tucídides, II 3.3.

[14] Tucídides, II 65.2; con esas residencias aristocráticas deben identificarse también las «suntuosas viviendas privadas» de que habla Pericles en el epitafio (II 38.1). Éstas fueron sistemáticamente devastadas por las incursiones espartanas durante la guerra de Arquidamis, y más tarde en la fase «deceleica» del conflicto. Después de la guerra del Peloponeso, en la situación de incertidumbre provocada por la derrota y en la capacidad cada vez menor de controlar el territorio, es verosímil que buena parte de las familias acomodadas trasladasen sus residencias a la ciudad: de ahí la reproducción de una situación edilicia caracterizada por abusos, en la que debió intervenir el decreto de Ifícrates.

[15] Sobre las casas de campo áticas véase J. H. Young, «Studies in South Attica. Country Estates at Sounion», en *Hesperia*, 25, 1955, pp. 122-146; J. E. Jones, L. H. Sackett, A. J. Graham, «The Dema House in

ejemplos áticos que podemos examinar aquí, la llamada Dema House (fechable alrededor del 425 a. C.) y la casa de Vari (siglo IV), el edificio «invade» también el espacio externo, expandiéndose hacia fuera del perímetro de una figura regular, en la Dema House con un anexo bajo sobre el ángulo sureste, en la casa de Vari con un cobertizo y un anexo sobre los lados sur y sureste. De hecho no había ningún motivo que impidiera tales «desbordamientos», por lo demás de carácter estrictamente funcional, práctico: en el caso de las residencias rurales, «los reglamentos de Hipias no afectaban el derecho del propietario de construir en su finca como lo deseara. Las limitaciones podían derivar del tamaño de la propiedad y de la presencia de caminos, no ciertamente de decretos».[16]

La casa de Vari, como muchas de las residencias o granjas que conocemos en el Ática y en otras partes (por ejemplo en el Quersoneso de Crimea),[17] estaba también provista de un *pýrgos*, cuyo uso como silo o depósito para grano (sin excluir por eso una posible función de torre de guardia) está comprobado, pero que en el plano arquitectónico-formal con su desarrollo vertical ayudaba a conferir al

---

Attica», en *Annals of the British School of Archaeology*, 57, 1962, pp. 76-114; J. E. Jones, «Two Attic Country Houses», en *Athenian Annals of Archaeology*, 7, 1974, pp. 303-313.

[16] Boersma, *op. cit.*, p. 10.

[17] Véase V. I. Pečirka, «Country Estates of the Polis of Chersonesos in the Crimea», en VV. AA., *Ricerche storiche ed economiche in memoria di C. Barbagallo*, Nápoles, 1970, pp. 459-477. «Desbordamientos» análogos a los señalados por nosotros se encuentran en no pocas de las residencias de diversos lugares presentadas por el mismo Pečirka en «Homestead Farms in Classical and Hellenistic Hellas», en M. I. Finley (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, París-La Haya, 1973, pp. 113-147, figs. 1-3.

edificio, a pesar del contexto rural, cierta monumental dignidad.

Las residencias campestres, no sujetas a las normas restrictivas vigentes para las viviendas urbanas, podían concederse una mayor libertad de construcción, y no se puede excluir que hayan conservado en el tiempo algunos elementos estructurales (proyecciones, cuerpos salientes, dependencias) originarios de la casa griega. Si fuese así, la granja griega nos proporcionaría un modelo de «tradición indirecta» de la tipología de las viviendas aristocráticas más antiguas, anteriores a la intervención de los pisistrátidas.

Ciertamente, dado lo que fue la particular historia urbana de Atenas, donde la costumbre de residir en el campo se mantuvo por mucho tiempo, al menos hasta el final del siglo v,[18] y el habitar permanentemente en la ciudad parece un fenómeno secundario y reciente, inducido, si no impuesto, por circunstancias externas (la guerra del Peloponeso), deberíamos plantearnos el problema de la relación entre la residencia rural y la residencia urbana en términos de derivación tipológica; en otras palabras, deberíamos preguntarnos si fue la vivienda urbana la que hizo suyas, y en qué medida, las formas arquitectónicas de la vivienda rural, o viceversa.[19]

[18] Tucídides, II 14.2.

[19] No estará fuera de lugar aquí una confrontación con lo que se verificó en el área de la República de Venecia (en particular, de Padua) a partir del siglo XVI, al imponerse en la tierra firme del dominio veneciano las formas de la gran propiedad patricia. La situación aquí parece ser la inversa de la ateniense: para el propietario de tierras de la región, vivir en el campo, e incluso la constitución de una renta agraria, son de hecho fenómenos recientes. Y esa afirmación de un dominio «urbano» sobre el territorio rural trajo consigo la transferencia a la quinta patricia, pero también a la masía y a la casa campesina, de la tipología de la

En el caso de Atenas parece razonable imaginar un traslado a las residencias de la ciudad de características arquitectónicas de las construcciones rurales, con las libertades de que éstas gozaban; de ahí, en la época de Hipias, una intervención de regulación urbanística que tuvo también el efecto de conferir a la residencia de la ciudad una fisonomía propia diferenciada, mientras se mantenía inalterada la tipología de la quinta campestre, con las libertades de construcción que en el contexto urbano ya no eran aceptables.

Ciertamente sería una pretensión excesiva querer encontrar en las granjas del Ática los elementos arquitectónicos afectados por el edicto de Hipias; en particular, no serían pocas las dificultades que se encontrarían para la identificación de esos «salientes de los pisos superiores» (*hyperôia hyperékhonta*) que debían constituir uno de los elementos formales más característicos de las residencias patricias. En la ciudad el recurso a tales estructuras salientes respondía también a la necesidad de ganar espacios habitables, necesidad que por cierto no existía en la finca rústica.[20]

---

fachada con pórtico propia de la residencia veneciana con sótano. En la vivienda rural el pórtico veneciano, que en la ciudad de la laguna estaba destinado a servir como depósito de mercancías, fue refuncionalizado para servir a las necesidades agrícolas. Véase E. Bandelloni, *La casa rurale nel padovano*, Padua, 1975, pp. 15, 18 y s.

[20] La alternativa, utilizada en análogas situaciones de estrechez espacial, habría sido expandir la vivienda hacia arriba (el caso de guetos como los de Venecia, Roma o Padua): una solución impracticable para lo que eran las técnicas de construcción de la época. A pesar de las escasísimas informaciones de que disponemos sobre la altura de las construcciones (las más de las veces sólo es posible una reconstrucción de la planta), es seguro que la casa griega, cuando tenía pisos superiores, casi nunca tuviera más de uno (Martin, *op. cit.*, p. 211). La existencia de pisos superiores se puede deducir del grosor de los muros portantes.

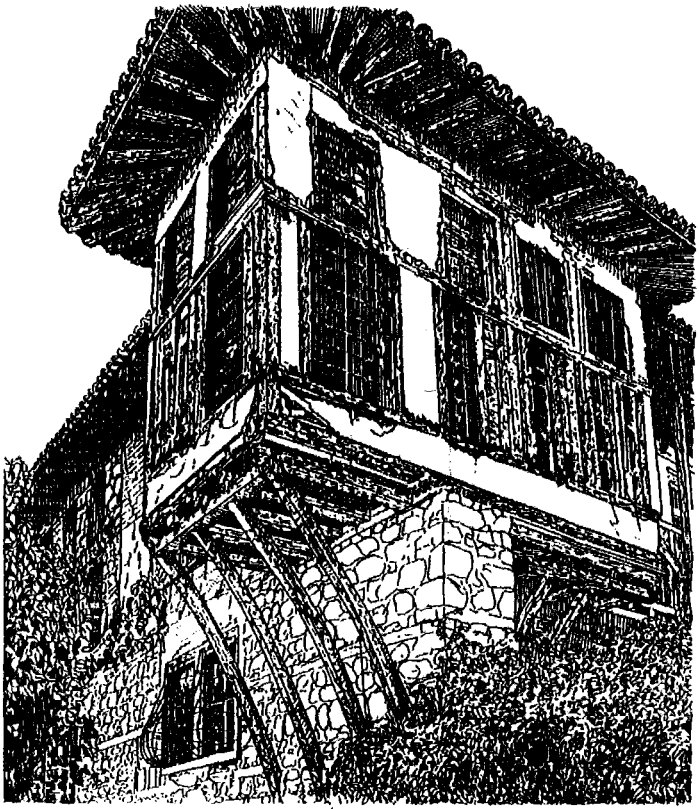


FIGURA 1. Kastoriá. *Arkhontikó* (dibujo de G. Penello).

Para concluir, quisiéramos proponer como hipótesis de trabajo la utilización de una «fuente indirecta» relativa a la presencia en las residencias patricias de salientes de los pisos superiores. Nos referimos a las residencias señoriales, o incluso sólo burguesas, que a partir de la edad de la turcocracia y hasta el renacimiento nacional helénico marcaron, con el significativo nombre de *arkhontikà*, o 'casas señoriales', el paisaje semiurbano y rural de Grecia (y más exten-

samente de la región balcánica): un histórico patrimonio edilicio y cultural que hubiera debido preservarse con más atención de lo que se hizo en el curso de este siglo.[21]

La característica más saliente de los *arkhontikà* es justamente la proyección, sostenida por ménsulas o ancones, del piso «principal» de la casa, o parte de él, que sobresale de la fachada penetrando en la vía pública (figura 1). El término neogriego tradicional que designa esa estructura, junto al tardoantiguo *exósti* ('saledizo'), es *sachnisí*, préstamo del turco *šahnišin*, a su vez voz de derivación persa (de *šah nešin*, literalmente 'la residencia del rey').[22] Pero el origen oriental de la palabra no debe llamar a engaño; la proyección de la fachada es en realidad un modelo arquitectónico que se remonta al menos a la época bizantina, aunque no es posible afirmar apodícticamente una continuidad ininterrumpida entre éste y el de la época otomana.[23]

[21] Riquísima documentación de esta forma arquitectónica hay en VV. AA., *Ellinikí paradosiakí arkhitektonikí* (*Arquitectura griega tradicional*), 8 vols., Atenas, 1989-1991, al que se agrega un volumen dedicado al área balcánica (*Valkanikí paradosiakí arkhitektonikí*, Atenas, 1993).

[22] Sobre el *sachnisì* se remite al documentadísimo estudio de N. K. Moutsopoulos, *I arkhitektonokí proexokhí «Tó sakhnisí»* (*El saliente arquitectónico «sakhnisí»*), Tesalónica, 1988.

[23] La hipótesis de una derivación directa del *arkhontikò* sobresaliente de la casa o el palacio bizantinos es hasta hoy controvertida: la mayor dificultad a su solución plausible deriva del hecho de que, por razones que podrían estar ligadas al azar, no tenemos *arkhontikà* fechables antes del siglo XVIII. A la hipótesis «bizantina» se contrapone así (sobre el fondo de un choque de carácter ideológico-nacionalista) la de una derivación del *arkhontikò* de módulos arquitectónicos islámicos y otomanos. En nuestra opinión las dos hipótesis no se excluyen, e incluso es verosímil que, en su originalidad, el *arkhontikò* helénico y balcánico sea el producto de la confluencia de dos tradiciones, la tardoantigua y bizantina, y la islámico-otomana.

La legislación tardoimperial romana reglamentaba puntillosamente la posibilidad de erigir semejantes proyecciones arquitectónicas, prescribiendo las distancias que debían quedar, tanto en la horizontal en el caso de casas enfrentadas, como en la vertical, en relación con el plano de la calle.[24]

La legislación imperial se mostraba pues mucho más tolerante hacia las proyecciones arquitectónicas de lo que lo habían sido en su tiempo el edicto de Hipias y sus sucesivas reelaboraciones. En efecto, en Bizancio no se trató de una eliminación radical (conmutable por una compensación pecuniaria: la «condonación» de que se hablaba), en el espíritu de una reapropiación de un espacio público usurpado por un particular, sino—de manera mucho más pragmática—de regular, respetando los derechos de los particulares y a la vez atendiendo a la utilidad pública, la medida en que esa «invasión» podía ser tolerada e incluso sancionada por la ley.

El del imperio de Oriente no es un caso aislado: ya en Roma se había aplicado una reglamentación de las proyecciones arquitectónicas urbanas (los llamados *moeniana*, balcones o cuerpos salientes), que en el 368 d. C. fue-

[24] El *Digesto* (VIII 10.11: 423 d. C.) establecía que en la capital entre dos *exóstai* enfrentados debía haber una distancia mínima de 10 pies «de aire libre»; la distancia se elevaba a 15 pies si la casa particular estaba frente a un granero público. En caso de que la distancia fuera menor, se preveía la demolición (*detruncetur*) de las estructuras salientes, y eso valía tanto para los edificios ya construidos como para los que se construyeran en el futuro. En vertical, debía haber una distancia de 15 pies entre el plano de la calle y el saledizo, de manera que dejara paso libre a un hombre a caballo. Justiniano después llevó la distancia mínima horizontal a 12 pies, extendiendo la validez de la norma a todo el territorio del imperio.

ron demolidos en toda la urbe por iniciativa del *praefectus* Vecio Pretestato, quien alegaba la autoridad de leyes antiguas, sin más especificaciones, sobre el asunto.[25] Y en las ciudades de la Italia medieval la lucha conducida por los gobiernos de las Comunas contra las proyecciones arquitectónicas que invadían la zona de la calle marcó un momento de significativa reestructuración urbana; hacia el final del siglo III ciudades como Florencia, Siena, Vicenza, Génova, la propia Roma vuelven a alinear al borde de la calle las fachadas de casas y palacios: opción urbanística, política y estética a la vez.[26]

Como se ve, la situación determinada por las medidas tomadas en el siglo IV a. C. con el decreto de Hipias estaba destinada a replantearse de otras formas en el curso del tiempo, desde la época de Roma y Constantinopla hasta otras mucho más recientes. Sin embargo, aun en la diver-

[25] Amiano Marcelino, XXVV 9.10: *Maeniana sustulit omnia, fabricari Romae priscis quoque vetita legibus* («hizo demoler todos los menianos, cuya construcción ya estaba prohibida en Roma por leyes antiguas»). Diversos ejemplos de *maeniana* se han conservado en Pompeya, sea en forma de balcones cerrados o de verdaderas proyecciones arquitectónicas. El módulo romano sobrevivió periféricamente hasta el siglo VII-VIII; así en la región de Salento todavía pueden admirarse muchos ejemplos de «*mignani*» (ésta es la denominación local) en Lecce y otros varios centros de la provincia (figura 2); véase A. Costantini, *La casa a corte nel Salento leccese*, Lecce, 1959, p. 51 y ss.

[26] E. Guidoni, *Storia dell'urbanistica. Il Duecento*, Roma-Bari, 1989, pp. 200 y ss., 320 y ss.; *Id.*, *L'urbanistica di Roma tra miti e progetti*, Roma-Bari, 1990, pp. 97 y s., 125. En la Grecia del siglo XIX, será el poder político bávaro el que libre una importante batalla contra las formas arquitectónicas tradicionales (y en primer lugar el *sakhnisí*), consideradas de matriz otomana, a favor de una arquitectura de estilo clasicizante que habría debido restaurar en Grecia las formas antiguas artísticas, subrayando con esa opción estilística la readquirida independencia del joven estado.

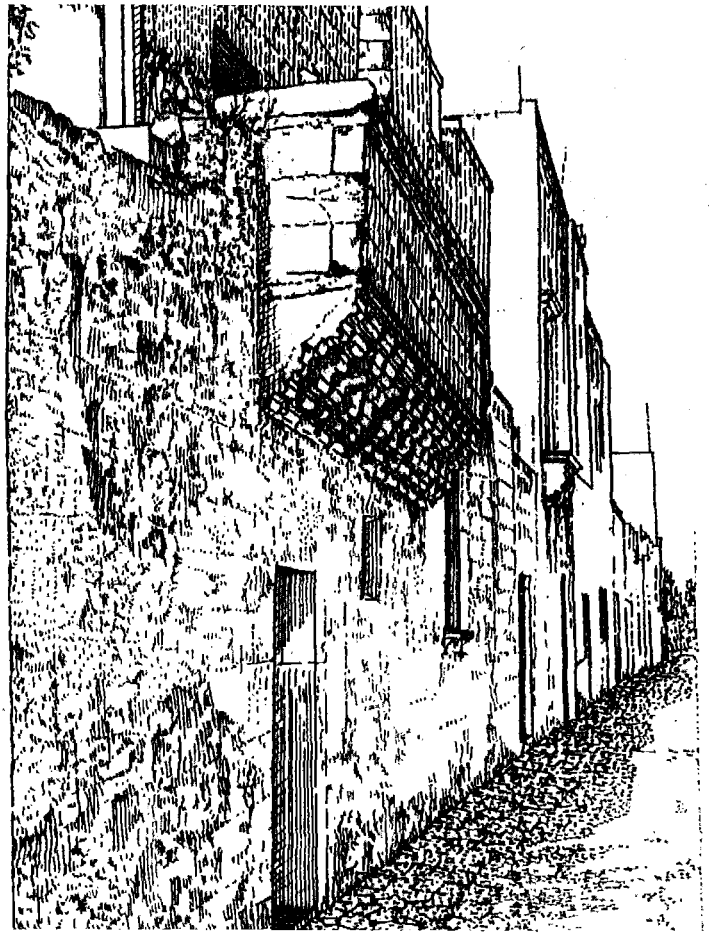


FIGURA 2. Sternatia (Lecce): *mignano* (dibujo de G. Penello).

sidad de las circunstancias y de las situaciones históricas y urbanísticas, nos parece que es posible distinguir en esta historia, de la que no hemos trazado sino los sumarios contornos, una línea de continuidad o al menos de afinidad en el choque continuamente resurgente entre el interés del

particular y las exigencias de lo público, entre una concepción del espacio urbano que apunta solamente a satisfacer el «particular» del propietario individual, incluso en detrimento de los otros propietarios y de la comunidad, y otra que por el contrario privilegia las necesidades de mantener a la ciudad su carácter específico de centro de funciones políticas y económicas, que sin una reglamentación de los espacios y de su accesibilidad se volvería irrealizable.

XVIII
ESPACIO DE CONQUISTA Y ESPACIO ARQUITECTÓNICO EN EL IMPERIO ROMANO

En la *Vida de Nerón* (cap. 31), Suetonio nos describe una singular «máquina» arquitectónica instalada en el centro de la *Domus aurea*, la fastuosa residencia privada del emperador que extendía su desmesurada mole por cuatro de las siete colinas de Roma, los montes Palatino, Esquilino, Opio y Celio: se trataba de una sala de banquete cuya cubierta estaba constituida por una cúpula móvil (probablemente de madera) que giraba lentamente sobre su eje reproduciendo el movimiento de la bóveda celeste.[1] De todas las realizaciones arquitectónicas y urbanísticas más o menos increíbles del emperador, las llamadas justamente *incredibilia Neronis*, la cúpula giratoria que simulaba el hemisferio celeste nos parece no sólo una de las más geniales, sino la más representativa de la concepción que los romanos tuvieron de su propio imperio: un imperio universal cuyos confines—si había de tenerlos—coincidían con los horizontes extremos de la tierra habitada. En la cúpula giratoria de la *Domus aurea* esa concepción se expresaba, no secundariamente, en la coincidencia del eje de la bóveda celeste, el *axis mundi*, con el eje central de la sala, erigida así como centro del propio cosmos. Al mismo tiempo, el recurso a la cúpula, la forma estereométrica que más cum-

[1] *Praecipua cenationum rotunda, quae perpetuo diebus ac noctibus vice mundi circumageretur.* También Séneca (*Epístola a Lucilio*, 90.15) menciona para Roma ciertos *versatilia cenationum laquearia* cuya variada sucesión acompañaba la aparición de los platos del banquete.

plidamente realizaba la concepción romana del espacio arquitectónico, confería a ese singular ambiente un valor representativo difícil de alcanzar por otros medios. Que la forma de cúpula fuera la que más recordaba la idea de la bóveda celeste era, por lo demás, inevitable, y en ese sentido interpretaba Dión Casio el significado de la máxima cúpula aún existente en Roma, la del Panteón.[2]

La concepción del imperio como un dominio sin confines había tenido su más alta codificación poética en el libro I de la *Eneida*, con la solemne declaración de Júpiter, suprema divinidad capitolina, a Venus, y por lo tanto a la progenitora, a través de Eneas, de aquella *gens Iulia* a la que estaba reservado justamente el destino de fundar el imperio de Roma. *Imperium sine fine dedi* es la fórmula con la que el padre de los dioses sanciona la entrega a los romanos del dominio del mundo; y la ausencia de límites a ese imperio se configura como infinitud, tanto espacial como temporal. A las *res romanae*, en efecto, Júpiter no les pone *nec metas, nec tempora*. Destinado a una inenarrable expansión en el espacio, al punto de alcanzar los confines del mundo, o al menos de detenerse sólo en los límites extremos de las tierras habitadas, el *imperium* de los descendientes de Eneas debía perdurar también en el tiempo: en la realidad de un *Romanorum imperium* que en las riberas del Bósforo sobreviviría casi un milenio al fin de Roma, y en la idea, en Occidente, de aquel Sacro Romano Imperio que, más allá de su tenue existencia política, continuaría en los siglos ofreciendo un término de referencia ideal del que los reinantes europeos no habrían sabido prescindir.

[2] LIII 27.2: según el historiador el Panteón tenía ese nombre porque «por su forma con cúpula era similar al cielo» (θολοειδὲς ὂν τῷ οὐρανῷ προσέοικεν).

La ideología de lo que, a partir al menos de Augusto, se llamaría *prolatio* o *propagatio imperii*, fue constituyéndose y reforzándose ya en los últimos siglos de la república, especialmente en el período entre la última guerra púnica y la conquista de Macedonia. Y debía tocar a un historiador griego, Polibio, dar a la clase dirigente romana la conciencia de un designio unitario de dominio mundial, respaldando ese designio con una legitimación teórica que Polibio había ido a buscar en la *Historia* de Tucídides. Fue en efecto el historiador de Megalópolis quien captó de inmediato, en su plena significación, los acontecimientos que, «en cincuenta y tres años no cumplidos», habían llevado a los romanos a reducir a un dominio único «casi todo el universo» (I 1.5). En este contexto, parece decisiva la opción de Polibio de confiar el preanuncio del imperio universal de Roma a Escipión el Africano, quien arengando a sus legionarios en Zama antes de la batalla, anunciaba que, si obtenían la victoria sobre los cartagineses, los romanos «no sólo se convertirían en dueños de África, sino que además habrían conquistado la hegemonía y el dominio universal» (XV 10.2).

Acontecimientos extraordinarios habían hecho, en poco más de medio siglo, que la historia pasara de ser la suma de muchas historias independientes una de otra, a ser una historia «universal», la del dominio de Roma, y Polibio buscaba la justificación histórica recurriendo, como se ha dicho, al esquema de Tucídides, según el cual era inherente a cada estado, por necesidad natural, una voluntad de conquista que lo conducía a extender cada vez más, a expensas de estados más débiles, su propio dominio: ésa era una condición para la supervivencia misma de tal estado, ya se tratase de la *arkhé* ateniense o de cualquier otra potencia. Esa visión, digámoslo así, «imperialista» de la his-

toria, que Tucídides había confiado a los discursos de Pericles, de Cleón y de los embajadores atenienses en Melos, en el contexto de un conflicto cuyas dimensiones no pasaban de regionales, Polibio la propuso de nuevo adaptándola a la situación completamente nueva que se había creado en el centro del Mediterráneo con la victoria romana sobre Cartago y la subsiguiente conquista de Macedonia. Y se notará que Polibio hablaba ya de un «dominio universal» cuando el dominio romano todavía tenía una extensión limitada, que comprendía, además de la península itálica, sólo parte de las Galias y de la península ibérica, y las tierras recientemente conquistadas en el África púnica y en el Oriente griego.[3]

La visión de Tucídides de una intrínseca necesidad de expansión, incluso ilimitada, a la que inevitablemente obedecía cualquier estado «imperial», se adaptaba de manera sorprendente a las que fueron las características reales de la conquista romana. No es necesario usar muchas palabras para subrayar que el crecimiento económico y político de Roma entre el siglo III a. C y el I d. C. estuvo ligado de modo no accesorio a la expansión militar: en ese modelo, «la guerra se revelaba como la mejor actividad productiva ... y la máquina bélica el instrumento preferible de la búsqueda de medios de subsistencia». Un rasgo específico de la realidad romana era la existencia de un auténtico «circuito cerrado», «el circuito guerra-conquista-riqueza-guerra, donde al final de cada siglo la premisa (guerra) se

[3] Por ejemplo, al escribir en III 3.9 que los romanos habían sometido πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, Polibio expresaba las concepciones geográficas de su tiempo, cuando tierras como Galia, Britania o la cuenca del Danubio eran marginales con respecto a los horizontes eminentemente mediterráneos de la época.

transformaba en resultado (la guerra, de nuevo)».[4] Los tropiezos y después la detención, a partir del siglo II d. C., de ese proceso de conquista-expansión, debía necesariamente conducir, dado el carácter de estancamiento propio de la economía romana y en general antigua, a la crisis y después al fin mismo del imperio romano.

Más allá de legitimaciones ideológicas como las que ofrecía la poesía oficial (Virgilio, Horacio), la concepción del estado romano como «dominio universal» se imponía, ya en tiempos de Augusto, como mero reconocimiento de una realidad concreta evidente para todos. El *princeps*, en el cual se concentra cada vez más la suma del poder político, es al mismo tiempo, como se lee en una dedicatoria de la *civitas* pisana,[5] *custos imperii Romani e totius orbis terrarum praeses*. El propio Augusto, al hacer el inventario de sus empresas, califica ese documento como la lista de las *res gestae, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subiecit*. Pero ya en los últimos años de la república, la idea de Polibio de una coincidencia entre el imperio y la *oikoumene* había encontrado expresión en documentos como el expuesto por Pompeyo después de la guerra contra los piratas:

[4] Tal es la lapidaria definición del «sistema romano» que da A. Schiavone en VV. AA., *Storia di Roma*, vol. 4, *Caratteri e morfologia*, Turín, 1989, pp. 7-69, en las pp. 37 y 45. El autor no vacila en calificar ese sistema como un «expansionismo de rapiña» que constituirá la «estructura oculta» del estado romano. Se puede añadir que, aun en la profunda diversidad de las situaciones históricas, un mecanismo análogo funcionó en el Imperio otomano: éste empezó a entrar en crisis, en el siglo XVII, cuando la disminuida capacidad de conquista y de control militar (en Europa y en otras partes) condujo gradualmente al debilitamiento de toda la estructura, que se sostenía con el cobro de impuestos y tributos, necesario a su vez para mantener una maquinaria bélica eficiente.

[5] CIL XI 1421, l. 8 y s.

Pompeyo Magno dictador liberó las costas del mundo habitado y todas las islas a este lado del océano de la guerra de los piratas ... y llevó adelante los confines del dominio romano hasta los confines mismos de la tierra.[6]

Y así como los confines del imperio tienden cada vez más a coincidir con los de las tierras habitadas, también se tiende cada vez más a identificar al pueblo romano con el género humano (identificación que tuvo realización concreta en la *constitutio Antoniniana*). Pero es a partir de Domiciano y de Trajano que la *salus populi Romani*, ya inseparable de la *generis humani*, se confía a la persona del emperador. En una carta a Trajano (10.52) Plinio el Joven ruega a los dioses que conserven al emperador *Incolumem florentemque*, porque a él corresponde la *tutela et securitas generis humani*. Y Tito Livio confiaba a Acilio Glabro, cónsul en la batalla de las Termópilas del 191 a. C., el mensaje profético de una Roma victoriosa cuyo dominio se extendería *usque ad ortum solis*, de manera que coincidiera con el propio *orbis terrarum*, mientras que *omne humanum genus* veneraría el nombre de Roma.[7]

En realidad, ya desde la época de los Flavios el primitivo impulso expansivo que había llevado a Roma a adquirir espacios cada vez más vastos se encontró frente a la necesidad de considerar cada vez coyunturas muy distintas de las anteriores, como las amenazantes presencias y resistencias de belicosas tribus bárbaras en los confines del Rin y el Danubio, o la nunca dominada potencia del reino de los partos. Con las conquistas realizadas hasta allí, Roma probablemente había alcanzado la extensión espacial máxima tolerable sin inconvenientes serios por un sistema po-

[6] Diodoro de Sicilia, XL 4. [7] XXXVI 17, 15.

lítico-económico de tales características: idea eficazmente expresada por Tito Livio con la imagen de un imperio que había crecido tanto *ut iam magnitudine laboret sua.*[8] Es un hecho que con el paso del tiempo hubo que pasar de una estrategia militar de expansión a una de defensa y conservación de los territorios conquistados. Con Trajano, legiones y cohortes todavía se desplazaban en posiciones estratégicamente aptas para ulteriores avances ofensivos más allá de los confines (guerra de Dacia), como en el caso de los grandes campamentos sobre el Danubio y sobre el Rin. Después, el paso obligado a una estrategia de *containment* hizo que ese sistema fuera abandonado en favor de un modelo de defensa lineal, más o menos continua, del *limes*.

Sin embargo, estaría en un error quien pensara que ese cambio de opciones estratégicas, impuesto por la fuerza de las cosas y preanunciado desde un siglo antes—cuando la derrota del bosque de Teutoburgo obligó a Augusto a renunciar al proyecto de llevar los confines del imperio hasta las riberas del Elba, o más allá—estaría en un error quien supusiera que a esa actitud modificada correspondió una renuncia a la tradicional ideología de la expansión ilimitada. Todavía a fines del siglo II Septimio Severo recibió del Senado el título de *propagator imperii*, y después de la campaña contra los partos del 197-198 el emperador victorioso recibió el honor de la erección de un arco triun-

[8] La ley física por la que la resistencia de un cuerpo está en relación inversa al aumento de las dimensiones del mismo cuerpo, fue enunciada por primera vez en términos rigurosos por Galileo (*Discorsi e dimostrazioni matematiche...*, Giornata prima, comienzo). Para los cuerpos vivos véase D'Arcy W. Thompson, *Crescita e forma*, ed. de J. Tyler Bonner, Turín, 1969, cap. I.

fal *ob rem publicam restitutam imperiumque populi Romani propagatum.*

Se puede pues afirmar sin miedo a exagerar que, desde el tiempo de los Escipiones hasta los últimos siglos del imperio, la idea de una expansión irresistible e ilimitada del dominio de Roma, en virtud de la cual los *fines imperii* debían coincidir con los confines del *orbis terrarum*, así como el *populus Romanus* se identificaba con el propio *genus humanum*, siguió siendo un componente irrenunciable de la ideología oficial, que sólo se agotaría con el fin del imperio de Occidente.

Nos proponemos aquí ilustrar dos aspectos colaterales, pero no accesorios, del fenómeno de la expansión romana, aspectos que aunque diversificados aparecen sin embargo integrados y complementarios, al punto de presentarse como las dos caras de una misma moneda. Queremos referirnos a las formas que la conquista romana imprimió al ordenamiento territorial, tanto rural como urbano, de los territorios gradualmente incorporados al imperio, por un lado, y a los específicos modelos, estructurales y espaciales, que la arquitectura romana supo desarrollar como inmediata expresión formal, artística, de ese designio de expansión y de conquista, por el otro.

En cuanto al primer fenómeno, es sabido que la forma típica y principal de la toma de posesión de los territorios sometidos por parte del estado romano fue la conocida por el nombre de *centuriatio*, un ordenamiento agrario y a la vez vial y también urbano, que fue extendiéndose poco a poco como una red de mallas tupidas sobre las regiones más fértiles del imperio, y que imprimió huellas indelebles en las propias formas hasta hoy «legibles» del territorio, particularmente, pero no únicamente, en la llanura del valle del Po. La *limitatio*, es decir el trazado sobre el terreno de la

centuriatio agraria, operación de alta técnica de agrimensura, era en sustancia inseparable de los paralelos procedimientos de fundación de un núcleo urbano (*colonia*) o de asentamiento de un campamento militar (*castrum*: en este caso se hablaba de *castrametatio*). En otros términos, en un estado basado en las guerras de conquista como el romano, la ocupación militar del territorio, la subdivisión de las áreas rurales «confiscadas» en lotes a asignar a los nuevos colonos (a menudo veteranos del ejército conquistador), y por último la fundación, sobre los dos ejes viales del *cardo* y el *decumanus*, de una *colonia*, eran operaciones estrechamente interdependientes, y a su vez relacionadas con lo que se quería que fuese la disposición vial en la región.

El mismo modelo, el de la planta ortogonal, en forma de malla cuadrilátera y la mayoría de las veces cuadrada, regulaba, desde la época de la fundación de las más antiguas colonias en Italia, el sistema romano de determinación y distribución de los espacios destinados a los asentamientos militares, agrarios y urbanos. La ciudad—la *colonia*—se encontraba inserta en las mallas de la cuadrícula agraria del área dependiente de ella; no era raro—y los *gromatici* de la Antigüedad consideraban ésa la *ratio pulcherrima*—que el cruce ortogonal de *cardo* y *decumanus* fuera el centro generador de la delimitación tanto de las *insulae* urbanas como de la *centuriatio* agraria.[9]

[9] En cuanto a la relación entre la forma de las ciudades de nueva construcción y la planta del *castrum*, aun sin querer postular indemostrables derivaciones de la primera a partir de la segunda o viceversa, es innegable que en algunos casos, como el de *Augusta Taurinorum* o de *Augusta Praetoria*, podía haber colonias, especialmente colonias militares, de planta verdaderamente castrense, centradas en el cruce de *cardo* y *decumanus*. La interferencia militar en la estructuración de nuevas fundaciones urbanas era particularmente perceptible en las provincias

Lo que nos importa subrayar aquí es, pues, la existencia de una estrecha relación entre *centuriatio* agraria, asentamientos urbanos, ocupación militar y retícula vial: un complejo coherente de factores que fue decisivo para conferir al sistema romano de ocupación del territorio una solidez excepcional, cuya firmeza es visible aún hoy por las señales que imprimió en el ordenamiento vial, agrario y urbano de las regiones en las que se aplicó sistemáticamente. Las divisiones centuriadas funcionaron en las provincias de nueva conquista como instrumento primario de romanización, incidiendo en profundidad no sólo en el paisaje rural y urbano sino—vale la pena señalarlo—en las propias estructuras productivas de la economía: una economía, la del Imperio romano, que permaneció siempre, más allá de cualquier «desarrollo» mercantil o «precapitalista», severamente anclada en las formas de la producción primaria. La coherencia y la eficacia con que Roma logró por esa vía realizar en gran parte de los territorios del imperio un sistema económico-social en tal grado homogéneo y totalizante sigue siendo un ejemplo único en la historia occidental, si no en la universal.

Pero el sistema reticular romano merece ser considerado también por otro aspecto: en efecto, constituye un modelo matemático perfectamente adecuado que responde a las exigencias de esa expansión ilimitada en el territorio de conquista de que hemos hablado hasta ahora. Es una feliz intuición de Mario Torelli que quisiéramos retomar y ampliar aquí respecto a su formulación original. Observaba Torelli que, con respecto al sistema de Hipodamo o

---

imperiales y en las áreas previamente no urbanizadas, en las cuales la aportación del ejército a la creación *ex novo* de centros ciudadanos resultaba con frecuencia determinante: baste recordar los dos casos de *Colonia* sobre el Rin y *Londinium* sobre el Támesis.

a las formas de división agraria practicadas en área greco-itálica (por ejemplo en Metaponto), la *centuriatio* romana en damero introducía un modelo aritmético basado en un módulo básico (el lote centuriado o *insula* urbana) numéricamente indiferenciado. Nos hallaríamos frente a lo que el autor define como una «nueva racionalidad» (aritmética y ya no geométrica, como era la griega), la cual coincidiría con el surgimiento y la afirmación en Roma de la lógica de la acumulación y con el predominio del valor de cambio sobre el valor de uso.[10]

Pero, más allá de una siempre plausible perspectiva de naturaleza económica, nos parece que el «módulo aritmético» identificado por Torelli podría utilizarse también como clave, o como una de las claves de lectura, en un nivel que nos atreveríamos a definir como emblemático, de las concretas dinámicas espaciales impulsadas por la expansión territorial del estado romano. El módulo de la *centuriatio* en malla cuadrada, o al menos rectangular, se genera en efecto de la sucesiva multiplicación de las magnitudes, tanto lineales como de superficie, adoptadas inicialmente según un canon métrico preestablecido, y constituye de hecho una estructura numérico-geométrica abierta, de la que por definición no se dan límites preconstituidos. La entidad numérico-espacial de la *centuriatio* puede crecer al infinito (mientras no se le opongan obstáculos geomorfológicos), en estrecha conexión con la ilimitada prolongabilidad de las dos rectas ortogonales del *cardo* y el *decumanus* que constituyen el elemento generador de toda la cuadrícula. El «infinito» del que hablamos es el infinito numérico, también llamado κατὰ πρόσθεσιν, o «por adición», que

[10] En P. Gros, M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il Mondo romano*, Roma-Bari, 1988, p. 145.

había sido identificado y descrito por Aristóteles como uno de los posibles significados del concepto. En nuestro caso, ya que las dos generatrices de la cuadrícula son prolongables a voluntad (al menos teóricamente), el espacio cubierto por ésta también podía dilatarse a voluntad, en virtud de lo que era la intrínseca ilimitación del módulo.[11]

El modelo aritmético de la *centuriatio* agraria sistemáticamente aplicado por Roma donde quiera que fuese convenientemente aplicable, nos aparece así como el modelo más estrictamente funcional, y más eficazmente expresivo del designio de expansión ilimitada que presidía la lógica de la conquista romana.

Pero el esquema de un infinito «por adición» nos parece perfectamente congruente también para la lectura de obras arquitectónicas de tipo eminentemente funcional, si no ingenieril, en las cuales un único módulo estructural—que en la arquitectura romana es el arco de medio punto (o su extensión natural, la bóveda de cañón)—[12] se puede multiplicar a voluntad, de acuerdo con las necesidades prácticas pero también con las exigencias formales, artísticas.

El ejemplo más simple al respecto, y a la vez uno de los más significativos, es el de los acueductos. Entre las obras

[11] La estructura «multiplicativa» del modelo centurial parece evidente si se considera el hecho de que la *centuria* aparece claramente como el resultado de una serie de multiplicaciones de unidades de medida inferiores: del *actus* al *jugerum* (=2 *actus*), al *heredium* (=2 *jugera*), al *laterculus* (25 *heredia*), hasta la *centuria* y su ulterior agregación multiplicativa en el *ager divisus*, dentro del cual las parcelas individuales se identificaban según un orden numérico. Véase M. C. Parra, «La centuriazione e l'occupazione del territorio», en S. Settis (ed.), *Civiltà dei Romani. La città, il territorio, l'impero*, Milán, 1990, p. 83 y ss.

[12] W. L. MacDonald, *The Architecture of the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1965, p. 3.

romanas de utilidad pública, caminos, teatros, termas, etcétera, el acueducto responde a una de las necesidades generales más apremiantes, como es el aprovisionamiento de agua potable (o destinada a los baños públicos) para las poblaciones urbanas. El control y la distribución de las aguas de manantial o pluviales al servicio de la colectividad, aun si queremos guardar silencio sobre el problema del modo de producción «asiático» o de los imperios «hidráulicos», es en Roma uno de los más importantes momentos en los que se manifiesta el poder previsor de aquel *princeps* al que corresponde, como hemos visto, la *tutela* y la *securitas* del *populus Romanus*, si no de todo el *genus humanum*.[13]

Pero los acueductos representan no sólo una de las realizaciones más impresionantes de la ingeniería romana —piénsese que un acueducto podía alcanzar hasta 100 km de largo—sino además una de las expresiones monumentales más grandilocuentes y duraderas de la romanidad. El acueducto romano, que se insertaba de manera prepotente en el paisaje del territorio servido, no respondía sólo a la función, en sí misma esencial, de captar las aguas y conducirlas hasta los lugares de consumo, sino que constituía al mismo tiempo una de las señales más fuertes y notables del poder de Roma en una de sus manifestaciones más providenciales para los súbditos del imperio.

Pero mirando bien, la forma arquitectónica del acueducto romano también debe ser leída según el cuadro de los sistemas «modulares», con infinita repetibilidad numérica de un mismo elemento básico, que hemos señalado antes a propósito de la estructuración reticular del territorio.

[13] Véase A. Barchiesi, «Imperatori e poeti: il controllo sulle acque», en O. Longo, P. Scarpi (eds.), *Letture d'acqua* («Homo Edens» 3), Padua, 1994, p. 21 y ss.

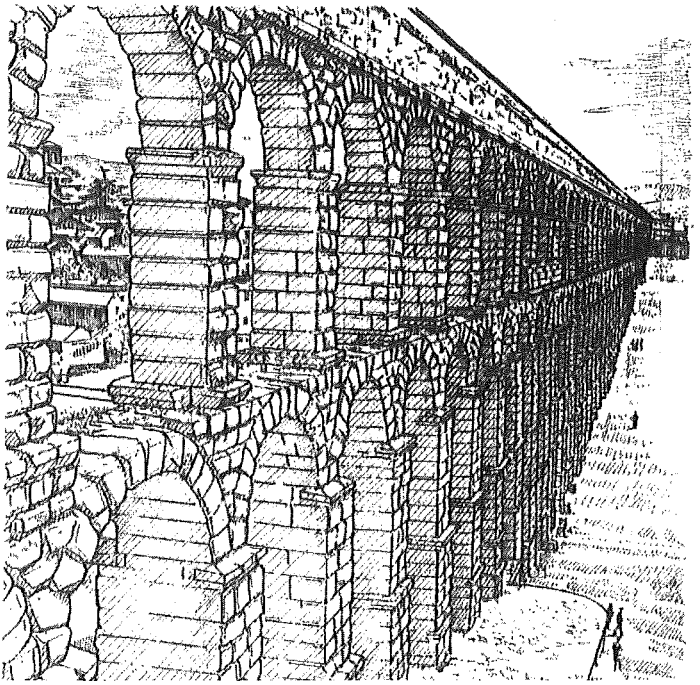


FIGURA 3. Segovia, acueducto romano (dibujo de G. Penello).

El acueducto, formado por una serie «abierta» de arcos, eventualmente superpuestos en orden doble como en Segovia (figura 3) o en Nîmes, configuraba también una estructura modular teóricamente prolongable *ad libitum*. Es muy cierto que largos trechos de los acueductos romanos corrían por galerías, pero eso no impide que las secciones que emergían al paisaje sugiriesen a los ojos del espectador la percepción de una serie ilimitada, y difícilmente abarcable de una sola ojeada, de elementos portantes perfectamente idénticos. Las interminables procesiones de arcos de las varias *aqua* Claudia, *aqua* Marcia, etcétera, que constituían un elemento estructural fundamental de muchos pai-

sajes de Italia y de las provincias, volvían a presentar de manera emblemática esa idea de ilimitada prolongación o expansión que hemos visto como la expresión más inmediata e irrenunciable del *imperium sine fine*.

Podrá sorprender que, a la consideración de los valores formales de estructuras fabricadas como los acueductos, hagamos seguir aquí el examen de un tipo de edificio público cuyo destino no tenía nada en común con las funciones que cumplía el acueducto, es decir, el anfiteatro (o, en menor medida, el teatro). Precisamente esa total diferenciación funcional entre los dos tipos de construcción nos permitirá, en cambio, captar en todo su valor la insistente presencia, en las situaciones más dispares, de un mismo esquema formal, el que hemos llamado modular o numérico.

El anfiteatro se puede definir como el ámbito espacial destinado a contener en su interior a la población urbana espectadora de lo que ocurría en la arena. Como ocurre normalmente en los edificios destinados a ser sede de espectáculos, asambleas, etcétera, el interior del anfiteatro tenía un carácter preeminentemente funcional (esto ya vale en menor medida para el teatro, dada la presencia en éste de un escenario fijo monumental); en realidad éste sólo realiza plenamente su propia forma-función cuando las gradas están llenas, o al menos ocultas, por las masas de espectadores. Es pues en el exterior donde debemos buscar los valores formales y monumentales propios de esta estructura. Pero es imposible no observar que, pese a cualquier disparidad funcional y estructural, el anfiteatro vuelve a presentar la opción «modular» que hemos observado en el acueducto, con series de arcos, generalmente superpuestos en dos o más órdenes, que no están menos «abiertos»—aunque, como veremos a continuación, según modalidades distintas—que las series de arcos de los acueductos.

La extrema simplicidad y ductilidad formal del arco romano, que hace de él una estructura multiusos utilizable en las situaciones más variadas, permite aproximar dos tipologías monumentales tan distintas en cuanto, en lo que a percepción óptica, y en consecuencia a disfrute estético del monumento respecta, se den perspectivas visuales en las que los dos tipos monumentales tiendan, en la percepción del observador, a converger, suscitando al menos un momento de incertidumbre sobre la naturaleza real de la construcción. En el plano estrictamente formal, y en una perspectiva externa (que además es la única válida para el anfiteatro, así como es la única posible para el acueducto), lo que macroscópicamente diferencia a los dos monumentos es la disposición de las dos series (mejor si están duplicadas en la vertical) de arcos, disposición que en el anfiteatro (y en el teatro) ya no es recta como ocurre (generalmente, pero no necesariamente) en el acueducto, sino curvilínea y aproximadamente elíptica: aproximadamente en cuanto el perímetro del anfiteatro romano no describe normalmente una elipse, sino que es en cambio la resultante geométrica de la composición de un sistema de curvas policéntricas.

Esa diferencia en las plantas hace que, mientras que el acueducto romano—al menos donde corre al descubierto por un tramo largo—sugiere la idea de una prolongabilidad *ad infinitum* según la directriz—o más bien las dos directrices—de una recta, la *infinitas* de la envoltura arquitectónica anfiteatral es en cambio la de una figura circular (o elíptica) cerrada, es decir la «infinitud» del círculo. Desde el exterior, una estructura arquitectónica como el anfiteatro romano nunca se puede captar materialmente en su totalidad, y para adquirir una comprensión exhaustiva de ella el observador que no se satisfaga con una mera integración mental está obligado a recorrer su perímetro que sin

embargo también permanece «inacabado» por la perfecta identidad y repetitividad de la serie de elementos modulares, en la cual, si se prescinde del mayor énfasis eventualmente conferido a los accesos principales, no se da propiamente un principio ni un fin, sino que, como ocurre en el círculo, cada punto es a la vez *arkhé* y *télos*.

Si de la consideración de tipologías monumentales singulares como los acueductos y los anfiteatros pasamos ahora al examen de las otras modalidades en que se expresó la tendencia romana a la «*grandeur*» arquitectónica (y urbanística), el primer fenómeno que merece atención es el desarrollo que tuvo a través del tiempo, desde los últimos dos siglos de la república hasta casi el fin del imperio, la propia *urbs Romae*. Se puede decir que el desarrollo urbanístico de la capital, sobre todo en las máximas construcciones públicas monumentales (pero con frecuencia también privadas, como en el caso de la *Domus aurea* de Nerón), procedió al mismo paso que la progresiva expansión del dominio romano.

El primer gran proyecto urbanístico, nunca realizado, fue el concebido por Julio César, cuyo diseño de *Urbe augenda*, para retomar las palabras de Cicerón,[14] preveía una ampliación de la ciudad obtenida mediante la desviación del Tíber en el puente Milvio y la transformación del campo de Marte en área edificable;[15] y sabemos que el derecho a ampliar el *pomoerium* se reconocía sólo a quien, como César, hubiera conquistado nuevos territorios al dominio de Roma.

Pero la monumentalización de la capital siguió también, y aun antes de la dilatación del perímetro ciudadano, otros caminos: las sucesivas remodelaciones de los más

[14] *Cartas a Ático*, XIII 20 y 33a.

[15] Véase E. Frezouls, «Rome ville ouverte», en *L'Urbs. Espace urbain et histoire*, Roma, 1987, pp. 373-392, en la p. 391 y s.

significativos complejos monumentales públicos—foros y basílicas en primer lugar—, ya fuese con la yuxtaposición de nuevas edificaciones al lado de las ya existentes, ya con la reconstrucción en escala ampliada de complejos monumentales enteros. Se diría casi que no hubo *princeps*, a partir del propio Julio César, que no creyera dar expresión visible a sus propias conquistas de nuevos territorios dilatando los confines de las áreas monumentales o las dimensiones de edificios individuales o de conjuntos de edificios (basta pensar en el palacio de los Flavios en el Palatino, en las termas de Diocleciano o en la *basilica nova* de Majencio), casi como si Roma debiera funcionar como un modelo a escala del imperio.[16]

La profunda transformación que la ciudad de Roma sufrió en los siglos del imperio no influyó solamente en el cuadro urbanístico de conjunto, ni en las dimensiones de los edificios monumentales o de los espacios públicos descubiertos. Por lo demás, ya en lo que por su precocidad re-

[16] En este grupo en conjunto coherente de hechos destaca—y nos da, mirando bien, una prueba *e contrario* de lo que estamos diciendo—el caso totalmente anómalo de la *curia*, el edificio situado en los parajes del *forum Iulium* en el que se reunía el Senado. En la disposición definitiva (reflejada en el estado actual del monumento) dada al edificio por Diocleciano en el 283 d. C., la *curia* conservaba sus originarias dimensiones modestas y formas poco vistosas. Se trataba en realidad, nota Mansuelli, de un edificio «estrictamente funcional, cuya envoltura respondía al dictado de las exigencias del espacio necesario para el número bloqueado de los escaños del palacio senatorial, sin amplificaciones ni enfatizaciones aparatosas» (*Roma e il mondo romano*, vol. II, Turín, 1981, p. 325). Pero podríamos añadir que esa especie de «hibernación» monumental de la *curia* respondía también puntualmente a la progresiva pérdida de autoridad e importancia política que el Senado padeció a medida que, al expandirse el imperio, los poderes reales fueron concentrándose cada vez más en las manos del *princeps*.

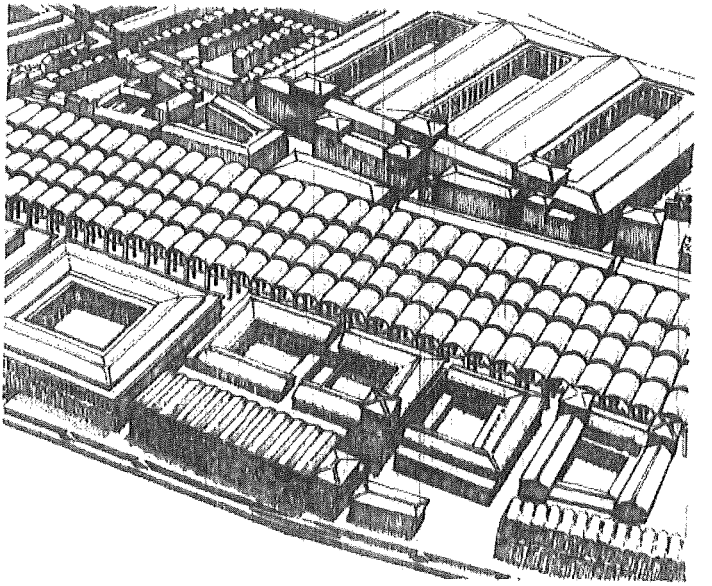


FIGURA 4. Roma, *Porticus Æmilia* (reconstrucción de McDonald). (Dibujo de G. Penello).

presenta un caso extremo, y queremos referirnos a la *porticus Aemilia* (comienzos del siglo II a. C.), aparecía en toda su potencia no sólo la capacidad romana de cubrir y estructurar espacios de dimensiones increíbles (la superficie de la *porticus* ascendía a cerca de 30.000 m2), sino también la gran vitalidad formal que poseían, aun en un conjunto de destino «práctico» como un gran almacén portuario, los espacios internos del edificio (figura 4).

Debemos a Aloys Riegl haber identificado en la capacidad de crear y dilatar espacios internos la característica fundamental de la arquitectura romana de la época imperial, y su aporte más significativo a la historia de la arquitectura occidental. En contraste con la pura y simple «deli-

mitación espacial» (*Raumbegrenzung*), o «creación de límites espaciales» (*Schaffung der Raumgrenzen*) que atribuía a las arquitecturas egipcia y griega, Riegl veía el elemento propulsor de la arquitectura romana imperial en la emancipación del espacio interno en cuanto tal y en su creación y valoración como entidad significativa autónoma y primaria. A la *Raumbegrenzung* griega y egipcia se contrapone así la romana *Raumbildung*, o creación de «extensos espacios internos» que, por último, llega a «empujar los límites espaciales a tales distancias, que suscita en el observador la idea de la infinitud (*Unendlichkeit*) y la inconmensurabilidad (*Unmessbarkeit*) del espacio libre».[17]

Dos son, junto al arco, los elementos estructurales principales en los que se consuma definitivamente, a partir de la época de Nerón, la conquista por obra de los arquitectos romanos de un espacio arquitectónico interno total y totalizante: la bóveda de cañón y la cúpula. «Bóvedas y cúpulas —escribía hace medio siglo Sergio Bettini—tienen la función figurativa fundamental de recoger y unificar los espacios, de obtener el efecto característico de totalidad del espacio al que se subordinan todas las formas particulares».[18] La gran arquitectura pública de la época imperial es en efecto la expresión artística más cumplida de la «característica voluntad romana de expansión espacial», una «voluntad» sobre la cual Bettini retomaba el concepto de *Kunstwollen* de Riegl, evitando imputar la nueva administración del espacio romana a meros aspectos técnicos, como el empleo sistemático del *opus latericium* y del *opus caementicium*, aun cuando esas técnicas, al liberar al arquitecto de la necesidad

[17] A. Riegl, *Spätrömische Kunstindustrie*, Viena, 1927, p. 25 y s.

[18] S. Bettini, *L'architettura di San Marco*, Padua, 1946, p. 162, reimpreso en S. B., *Lo spazio architettonico da Roma a Bisanzio*, Bari, 1978.

de recurrir al tradicional sistema greco-helenístico del soporte trilítico, le permitían crear espacios internos no abrumados por la presencia de pilares, columnas o vigas.

Una tendencia fundamental del *Kunstwollen* romano era también según Kaschnitz von Weinberg la de colocar en el centro de la creación arquitectónica el «espacio formado» (*geformter Raum*), que es siempre el espacio interno, al que se confiere el papel de primer portador de los valores arquitectónicos. Con el recurso sistemático a las estructuras cementicias, al arco, a la bóveda de cañón, a la cúpula, la arquitectura romana se va convirtiendo cada vez más, a partir de la segunda mitad del siglo I d. C., en un «puro arte espacial» (*reine Raumkunst*), abandonando las tentaciones clasicistas, helenizantes, que todavía habían dominado el período de Augusto;[19] de Nerón en adelante—y el papel de este emperador y sus arquitectos fue decisivo en ello—el perfeccionamiento de las técnicas de construcción abrió posibilidades siempre nuevas a una arquitectura que gracias al recurso a las cubiertas en bóveda o en cúpula alcanzó definitivamente la monumentalidad de una «arquitectura espacial absoluta» (*absolute Raumarchitektur*).[20]

Es sin embargo mérito principal de Bettini haber puesto de manifiesto la estrecha y necesaria conexión que liga el desarrollo de la arquitectura imperial en las formas des-

[19] Como señala MacDonald, *op. cit.*, p. 10, la de Augusto no fue solamente una elección «artística», sino que encajó en el diseño general conservador del emperador, tendiente a legitimar el poder adquirido mediante la referencia a las instituciones y en general a la cultura del pasado de la Roma republicana.

[20] G. Kaschnitz von Weinberg, *Die Baukunst im Kaiserreich (Römische Kunst*, IV), Reinbeck / Hamburgo, 1963, p. 73 y ss.

critas con la vocación de Roma a la expansión ilimitada de su dominio; Bettini en efecto escribe:

El romano concibe el espacio ... como lugar de su acción, de su insaciable experiencia y conquista, y por eso se rodea de espacio ampliando y extendiendo los vanos internos y haciéndolos casi estallar en una dilatación inmensa: quien entra en el Panteón, o en las ruinas ... de la basílica de Majencio, se siente inmediatamente invadido por la sensación de una extraordinaria enormidad de espacio. Un espacio que se amplía cada vez más, pero que se vincula unitariamente con el centro, como el imperio de los romanos.

Lo que quizá se podría agregar a la eficacísima síntesis del autor es que el espacio creado por los arquitectos imperiales era un espacio «obligado», en el cual, pese a la enormidad dimensional y la aparente libertad de colocación y de movimiento, el usufructuario quedaba apresado por un rigor estructural que imponía, en el plano óptico y volumétrico, trayectorias y perspectivas entre las que quedaban muy pocas opciones de libertad. De ahí la función «retórica», «coercitiva», que se ha reconocido a la gran arquitectura de bóvedas y cúpulas, que expresa a la vez un orden necesario y una «forma simbólica» que no dejaba alternativas: «la arquitectura de bóveda no era más permisiva que el estado romano».[21]

Pero la arquitectura imperial tenía además otro efecto: la ilimitada capacidad de expansión espacial, metáfora visible de la extensión del imperio por todo el *orbis terrarum*, lograba su efecto—y ejercía su convencimiento y su fuerza sobre el espectador—sin que la dilatación compor-

[21] MacDonald, *op. cit.*, p. 178 y ss.

tase la destrucción y la supresión de todo límite. El significado último de ese arte espacial es otro: las bóvedas, las cúpulas, las exedras, los desmesurados complejos de las basílicas o de las termas capturan en su interior todo el espacio, desemantizando el espacio externo de la envoltura arquitectónica, espacio que queda reducido a una entidad carente de sentido. El cosmos de la arquitectura imperial —de Roma imperial—es en suma un universo cerrado, como el de los estoicos, que no deja más allá de sus propios límites ni espacio ni tiempo sino que, como ocurría ya con el cosmos aristotélico, aprisiona en sí la totalidad del espacio (y del tiempo) experimentable.

Es cierto que ese margen extremo, ese envoltorio siempre ulteriormente dilatable, y sin embargo frenado en esa dilatación por la resistencia y atracción que se le oponen desde el centro, resistirá cada vez más débilmente a esos impulsos hacia el exterior que finalmente llevarán la organización romana del espacio a resolverse, y a disolverse, en la nueva y ya trascendente dimensión de la arquitectura paleocristiana y bizantina: de la cúpula del Panteón a la de Santa Sofía, en Constantinopla. Ya un siglo y medio después de la edificación del Panteón, el «templo de Minerva Médica» junto a los muros servios empezaba a desfondar el envoltorio cilíndrico de aquel edificio, abriendo a lo largo de su perímetro una corona de ábsides que multiplicaban indefinidamente en profundidad sus dimensiones y sus perspectivas ópticas, iniciando un proceso cuyo resultado más maduro será la iglesia de San Vital de Ravena, en precario equilibrio, igual que el poder teocrático de Justiniano, entre el más acá de la más robusta tradición romana, y un más allá cristianizado que desmaterializaba cada vez más los volúmenes y los espacios en una dimensión trascendente, que era justamente la de la teocracia bizantina.

Si de estos dos resultados extremos de la trayectoria arquitectónica romana volvemos al punto del que partió nuestro discurso, a la *Domus aurea* concebida y realizada por aquel gran innovador creativo que fue Nerón, podremos apreciar en su pleno significado, no sólo de *mirabile*, sino de auténtica estructura arquitectónica, esa cúpula giratoria de la *cenatio rotunda* que, según la descripción de Suetonio, simulaba y simbolizaba la bóveda celeste. Una forma arquitectónica, la cúpula, usada aquí como nunca para expresar con toda su fuerza emblemática la ideología de un imperio cuyos confines coincidían con los confines mismos de la tierra y cuyo centro, centro del imperio universal y a la vez de la residencia del *princeps* que era el garante y el custodio del imperio, coincidía con el *axis mundi*, el eje alrededor del cual giraba el cosmos.

Imperium sine fine, el de Roma; en el espacio, porque ocupa todo el espacio existente apropiándose de él de modo que más allá del *fines imperii* no queden otros espacios, y *sine fine* también en el tiempo, así como eterna es la rotación, en torno a su centro, de la bóveda celeste.

XIX

AQUELLA COLUMNA DE SUNION. FORMA Y FRAGMENTO EN CARLO DIANO

> Forma es lo que los griegos, de Homero a Plotino, llamaron *eidos*, y *eidos* es 'la cosa vista', y absolutamente vista.
>
> C. DIANO

Si Carlo Diano no hubiese sido aquel filólogo atípico, «extravagante» en el mejor sentido pascualiano del término, que fue («filólogo trascendental», lo definió Giulio Carlo Argan), estaríamos obligados, tratándose de fragmentos y de su recomposición para constituir una forma cumplida, a detenernos en sus no pocas contribuciones estrictamente «filológicas», en sus restauraciones de textos poéticos o filosóficos, como los de Menandro, Epicuro y los fragmentos de Heráclito, o en su interpretación de la catarsis trágica, conducida como una verdadera operación de restauración textual, que culminó con la restitución a su lugar correspondiente de un fragmento de Eurípides.[1]

Pero Diano nunca fue, ni se sintió, preeminentemente «filólogo», en el sentido restrictivo del término, y a sus convincentes instancias metafísicas y fenomenológicas debemos una interpretación del mundo griego como civili-

[1] Menandro, *Dyscolos*, Padua, 1968 [1.ª ed. 1960]; *Scritti epicurei*, Florencia, 1974; *Epicuri Ethica et Epistulae*, Florencia, 1974 [1.ª ed. 1946]; Heráclito, *I frammenti e le testimonianze*, Milán, 1980 [1.ª ed. 1966]; *Saggezza e poetica degli antichi*, Vicenza 1968, pp. 214-269. Una bibliografía completa en *Il segno della forma. Atti del Convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974), Padova 14-15 dicembre* 1984, Padua, 1986.

zación de la forma consignada en las páginas de *Forma ed evento*, que servirá de punto de partida a estas reflexiones nuestras.[2] Puede decirse que toda la teoría de la «forma» está condensada en el breve pasaje que incluimos como epígrafe y en las líneas que lo siguen: «Lo que la caracteriza [a la forma] es el ser "para sí". Sólo ella es para sí, y lo que es lo es en sí misma y para sí misma, y excluye la relación»;[3] donde las manifiestas instancias visuales «purovisibilistas» del epígrafe se enriquecen y se legitiman ontológicamente en la evocación del *autótes* de las formas platónicas.

El discurso podría agotarse en el ámbito lógico-metafísico, si Diano no lo llevara de vuelta, de continuo y con insistencia, a la dimensión poética y artística, a la que fue la experiencia específica e irrepetible que los griegos tuvieron del arte como «forma».

En efecto, y esto puede justificar nuestra opción de hablar aquí de Diano como teórico y fenomenólogo de la civilización griega en cuanto forma artística, es preciso decir que, en su itinerario interpretativo, él privilegió siempre la experiencia artística de la forma, por encima de la literaria y filosófica. La absolutización de la figura, una figura que se cierra sobre sí misma, excluyendo cualquier relación con un espacio externo, o con otras figuras, es una experiencia que se habría consumado del modo más total e inmediato en el hacer artístico de los griegos, en primer lugar en la plástica y en la arquitectura, entendida también esta últi-

[2] *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, prefacio de R. Bodei, Venecia, 1994 [1.ª ed. 1952]. Las ideas expuestas allí están ulteriormente desarrolladas en *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Venecia, Neri Pozza, 1956.

[3] *Linee per una fenomenologia...*, p. 21 y ss.

ma, según las tendencias de la época en que Diano escribía, como «forma plástica».

Una estatua como el Apolo de Olimpia «tiene a su alrededor—escribe Diano—un halo, como una aureola luminosa, que crea una tensión en el límite y al mismo tiempo lo cierra, y hace de la figura una cosa absoluta». Esa aureola es justamente «la forma, pero no es una cosa externa, viene del interior, del centro, y regresa al centro».[4]

Al lado del Apolo del frontón de Olimpia, el otro ejemplo que Diano señala de una absolutización de la figura alcanzada a través de su «cerramiento» dentro de un límite irradiado por la luz es la columna dórica del período clásico: para dar cuenta de ese cerramiento «no es necesario recurrir a la estatua de un numen; basta una sola de las columnas de Sunion».[5]

Los dos «monumentos» que Diano evoca como paradigmas, el Apolo de Olimpia y la columna del templo de Posidón en el cabo Sunion, declaran ya en su originaria pertenencia a un contexto hoy perdido que la identificación de esas «formas» artísticas (sean plásticas o arquitectónicas)

[4] *Forma ed evento*, p. 51.

[5] *Linee per una fenomenologia...*, p. 44. Una de las columnas del templo de Posidón en el cabo Sunion, despojada de tres de sus ocho secciones originales y coronada por un león de San Marcos, se encuentra en Venecia, en el jardín de la «casa roja» en Fondamenta Briati (figura 5): fue trasladada allí en la segunda mitad del siglo XIX, de los depósitos del Arsenal donde había permanecido horizontal desde 1826, año en que el vicealmirante austríaco A. Paolucci la transportara desde su lugar de origen. Sobre toda esta historia véase L. Beschi, «Disiecta membra del tempio di Poseidon a Capo Sunio», en *Annali della Scuola Archeologica di Atene*, 47, 1969, pp. 418-437. La existencia de esa columna es desconocida para la mayoría, no sólo a nivel de recorridos turísticos sino también del público culto, y curiosamente el propio Diano nunca la conoció.

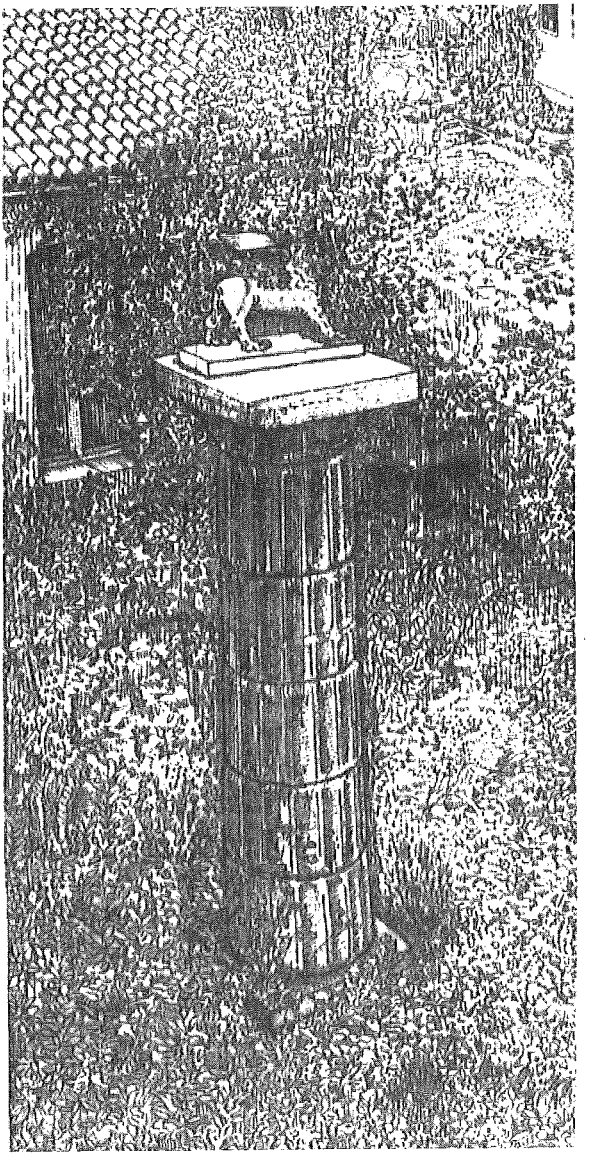


FIGURA 5. Venecia, fondamenta Briati: columna del templo de Posidón en el cabo Sunion. Dibujo de G. Penello.

se dio bajo la especie del «fragmento»: su extrapolación del contexto de origen permitió y favoreció esa «absolutización de la figura» de la que hemos hablado.

En otros términos, las condiciones objetivamente «fragmentarias» de las «formas» consideradas son en cierto modo explotadas, y a la vez potenciadas, al extraer por completo los dos «monumentos» de lo poco del antiguo contexto que aún sobrevive, así sea alterado o borrado por el tiempo y la acción de los hombres; en el primer caso, el complejo figurativo del frontón oriental del templo de Zeus, que a su vez está en relación con el correspondiente frontón occidental, con el templo en su conjunto, con el santuario, etcétera; en el segundo, el templo de Sunion como estructura arquitectónica (pero también como componente del complejo del santuario de Posidón), del que las columnas, la columna, no son sino un componente, por importante que sea, que tiene su razón de ser en la función portante de una estructura entre el basamento y el envigado del techo (figura 6).

La conquista de la «forma» sin relaciones, absoluta, enteramente encerrada y clausurada dentro de su límite (*péras*), entidad absoluta y autosuficiente según el esquema platónico, se da en Diano llevando a sus extremas consecuencias una situación «histórica» de dislocación física del monumento antiguo eficazmente ilustrada para el Foro romano por Cesare Brandi:

> Están quebradas, esas columnas, asoman como dientes partidos del Campo Vaccino; ruedan los viejos acanalados, y los desnudos músculos de las estatuas aparecen verdaderamente desnudos: amputados de la conciencia humana que los produjo.[6]

[6] C. Brandi, *Arcadio o della Scultura. Eliante o dell'Architettura*, Turín, 1956, p. 143.

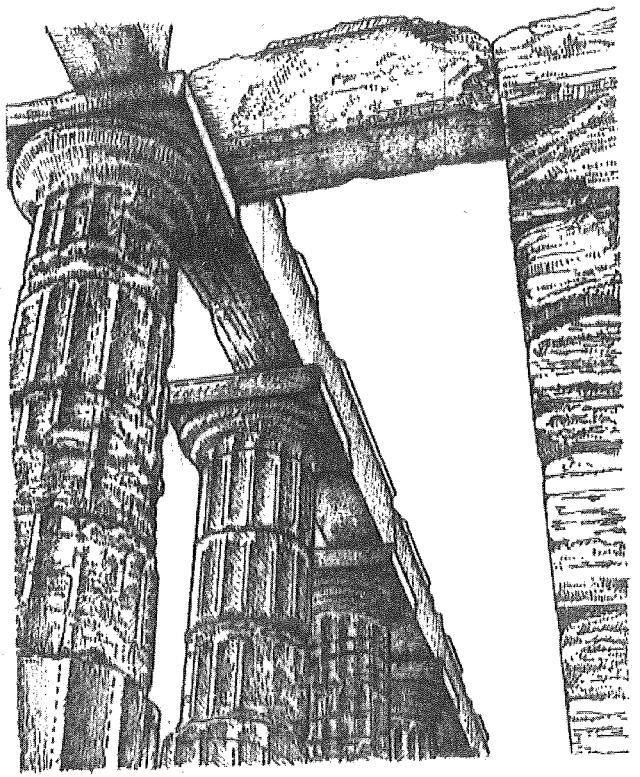


FIGURA 6. Templo de Posidón en el cabo Sunion, detalle. Dibujo de G. Penello.

Junto a los dos monumentos considerados más arriba, *Forma ed evento* propone, entre los ejemplos paradigmáticos de plena realización de la «forma» artística clásica, dos metopas del Partenón con escenas de la lucha entre los lapitas y los centauros. Si consideramos el templo griego en su totalidad plástico-arquitectónica, debemos reconocer que las metopas y las esculturas de los frontones constituyen el «relleno» de dos lugares carentes de función portante. En el templo dórico las metopas ocupan los espacios

vacíos entre las vigas portantes (la terminación de estas últimas está indicada por los triglifos); carentes como están de cualquier función constructiva, aunque sólo fuera simbólica, «pasaron a ser el espacio libre de la narración por imágenes», al punto de funcionar como un *Bildbuch* del mito griego.[7]

En otros términos, en la planta del templo dórico se observa una selección entre partes portantes y no portantes en relación con los acabados ornamentales, reservados a las partes no portantes, mientras que no hay ornamentación alguna de los arquitrabes o de los triglifos. La «desestructuración», material y mental a la vez, del conjunto arquitectónico contribuye pues a aislar y a poner de manifiesto, en la perspectiva que estamos ilustrando, las secciones no «estructurales» del templo mismo.

Remontándonos a un momento anterior a esa operación, en el intento de identificar las ascendencias culturales que concurrieron a formar la posición «fragmentística» de Diano (en el sentido de elevación del fragmento individual a forma cumplida), los primeros nombres que debemos mencionar son los de Aloys Riegl y Heinrich Wölfflin, autores que influyeron, ambos directamente y de manera determinante, en la reflexión de Diano.

Para Riegl, bastará con señalar la alusión expresa, en *Linee per una fenomenologia dell'arte* (p. 47 y ss.), a los dos extremos de lo absolutamente discreto («die äußerste Isolierung») y lo absolutamente contiguo («die äußerste Verbindung»), donde, para Diano, la primera categoría vale para describir la experiencia griega de la forma artística.

En cuanto a Wölfflin, la influencia del maestro helvé-

[7] G. Gruben, en H. Berve, G. Gruben, *Griechische Tempeln und Heiligtümer*, Múnich, 1961, p. 113.

tico sobre Diano parece no menos relevante. Indicaremos aquí algunos rasgos sobresalientes, con la advertencia de que las categorizaciones de Wölfflin, que se refieren al arte del Renacimiento italiano en contraposición al arte barroco, parecen sin embargo válidas y trasladables a las formas artísticas antiguas, y griegas en particular. No es casual que Diano considerara el Renacimiento florentino como el único ejemplo de realización cumplida de la «forma» digno de ser considerado a la par de los griegos clásicos.

La característica fundamental del arte clásico es, para Wölfflin, «la aislabilidad de la figura particular en el cuadro» («*die Isolierbarkeit der einzelnen Figur im Bild*»).[8] En la pintura, como en la arquitectura y en la plástica, cada parte, incluso subordinada, de la obra renacentista conserva siempre un valor propio autónomo («*einen selbständigen Wert*»; p. 213); en consecuencia, en el arte clásico siempre es posible «recortar» («*ausschneiden*») una figura de lo que la rodea, sin que por eso pierda nada de su valor formal. No se trata de una hipótesis abstracta: aquí Wölfflin tiene en mente la práctica, difundida en la época del comercio de las copias, de lanzar al mercado simples detalles en lugar de copias de la obra entera (por ejemplo, sólo la figura central de la *Asunción de la Virgen* de Ticiano), operación deplorable, pero no carente de cierta legitimidad formal, dada la efectiva «recortabilidad» del detalle del conjunto. Una operación de este tipo, afirma Wölfflin, no sería posible, en cambio, con un pintor barroco, como por ejemplo Rubens.

A una instancia análoga, pero más deletérea, respondió

[8] H. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, Basilea-Stuttgart, 1960 [1.ª ed. 1943], p. 195. Las citas que siguen provienen todas de esta obra.

la práctica, que se difundió desde comienzos del siglo XIX —siguiendo los pasos de Lord Elgin—, de desmembrar los monumentos antiguos para enriquecer colecciones públicas o privadas, con la consecuencia de una ulterior «fragmentación» y dispersión de obras ya en parte comprometidas. Se ponía así en marcha un circuito perverso: la reducción a fragmento de la obra antigua generaba el gusto fragmentístico, y la búsqueda del fragmento provocaba ulteriores desmembramientos... Ejemplares al respecto son las vicisitudes del Partenón.[9] El desmembramiento del monumento implicó no sólo quitar de su sitio las metopas y transportarlas a otro lugar, sino también reducir a «fragmentos» parte del friso continuo del *naós*.

Sin embargo, al comienzo de esas vicisitudes se dio también el fenómeno opuesto, es decir el ensamble (mental) de las metopas hasta reducirlas a un friso continuo: es lo que se desprende de los primeros dibujos de los relieves del templo, realizados directamente por James Carrey en 1674: el dibujo presenta las metopas sin distinciones entre una y otra, como un friso continuo, que con esfuerzo se distingue del friso propiamente dicho.

Revisitar los *Grundbegriffe* puede constituir la más pertinente ilustración de *Forma ed evento*: los «conceptos fundamentales» que Wölfflin utiliza en el análisis de la «*Hochrenaissance*» muestran su plena aplicabilidad, y su consumación, a la lectura de la «*Klassik*» griega del período áureo. Pero Diano también vuelve a recorrer la contraposición que Wölfflin establece entre Renacimiento y Barroco (el Barroco como disolución de la «forma aislada» clásica) y lo hace bajo un perfil doble: más específico y restringido

[9] Véase M. Pavan, *L'avventura del Partenone. Un monumento nella storia*, Florencia, 1983.

el de la paralela contraposición arte clásico/arte helenístico, de aliento más amplio, y tributaria también de otras matrices culturales, la distinción entre «civilización de la forma» y «civilización del evento».[10]

La forma clásica es, para Wölfflin, esencialmente una forma cerrada, más bien un «absolutamente cerrado» («*absolut Geschloßenes*»); en esa «clausura» la figura continúa reflejándose en sí misma, en la más soberana autosuficiencia. Aun teniendo en cuenta la combinación de las partes en un todo, la preeminencia de la «totalidad» (el todo es más que la mera adición o agregación de las partes) nunca llega a reducir o comprometer la plena significación de cada una de las partes; ésta sigue siendo de todos modos una «forma», una composición estructural que, aun inserta en el «todo», continúa funcionando en su independencia («*wo das Einzelne ... doch als unabhänging funktionierendes Glied empfunden wird*»; p. 185). Sólo con el Barroco se alcanza la disolución de la función autónoma de las formas particulares («*die Auflösung der selbständigen Funktion der Einzelformen*»), el paso de la «forma cerrada» a la «forma abierta», el triunfo del todo sobre la parte.

En el arte clásico (renacentista), lo esencial de la percepción de la forma está ya enteramente presente en el más mínimo fragmento («*im kleinsten Bruchstück*») de la obra. Y las citas podrían multiplicarse, si las ya presentadas no documentaran suficientemente la matriz wölffliniana de la teoría de la «forma» de Diano. Con una importante advertencia, sin embargo: que esa teoría, aun siendo tributaria de la otra y de teorías afines que circulaban en la cultura

[10] No podemos entrar aquí en el mérito de estas distintas sugerencias, para lo cual remitimos a nuestro «Carlo Diano dieci anni dopo», en *Il segno della forma...*, cit., pp. 201-229.

europea en la primera mitad del siglo,[11] hunde después sus raíces especulativas en sólidas motivaciones de carácter lógico-filosófico; la «forma» artística, experimentable en lo absoluto de cada parte, es de hecho, para Diano, la expresión más inmediata, la experiencia más directamente vivida de una posición metafísica que se concretó en Parménides y en Platón con la «clausura», lógica y ontológica a la vez, del ser en la especularidad de un «es» que se refleja en sí mismo, que se agota en su propia inmóvil y total identidad (*tautótes*), sin dejar fuera de su propio límite (*péras*) otras formas, y tampoco un espacio ni un tiempo.[12]

El punto en que Diano se aparta de la visión de Wölfflin, para llevar aún más allá la concepción «formalista» del fenómeno artístico (y cultural en general), es la negación, o al menos la exclusión, de las instancias de carácter «cultural» que aparecen en la obra del maestro helvético—obra que Brandi incluso considera como «el primer intento de investigación estructural en la crítica de las artes visuales»—, el recurso a una serie de articulaciones binarias (las utilizadas en los *Grundbegriffe*) que anticipan las de la lingüística

[11] Véase por ejemplo H. Focillon, *Vie des formes*, París, 1990 [1.ª ed. 1943], p. 38 y s., para la contraposición entre el «*espace-limite*» propio del arte románico, y el «*espace-milieu*» del Barroco.

[12] Los precedentes de esta devaluación del espacio externo a la forma deberían buscarse también en Riegl, según el cual el espacio, para los griegos, en contraste con la delimitación cerrada de las formas particulares, nunca pasó de ser «un mal necesario» («*ein notwendiges Übel*»). (A. Riegl, *Spätrömische Kunstindustrie*, Viena, 1927, p. 100). El espacio, afirma el maestro vienés, «nunca pudo llegar a ser el objeto del *Kunstschaffen* antiguo», más bien el arte antiguo (griego) buscó constantemente negar y suprimir la existencia del espacio, que constituía solamente un obstáculo a la clara representación en la obra de arte de la «individualidad absolutamente cerrada de las cosas» («*der absoluten geschloßenen Individualität der Außendinge*»).

estructural, y la conciencia de la «necesidad de remontarse de los elementos inmediatos de la percepción a un principio interno de organización en el que resida la razón de la figuratividad».[13]

La absolutización de la forma, y por último del fragmento, tiene lugar en Diano en detrimento de las articulaciones y conexiones que hacen también de las «formas» individuales, en cuanto partes de un «todo», los elementos de un conjunto funcionalmente estructurado. Paradigmática sigue siendo justamente la elevación de una sola columna de un templo griego a hipóstasis visible de la «forma» en su totalidad excluyente y sin relaciones, la asunción de una nueva forma arquitectónica como forma que agota su esencia en su propia plasticidad visible.

En eso Diano no se apartaba de las tendencias dominantes en la crítica de la época, de Bruno Zevi—que proponía a nuestra admiración el Partenón como una «gran escultura», señalándolo al mismo tiempo como «típico ejemplo de no-arquitectura»—a Sergio Bettini—para quien «el templo griego es, más que verdadera arquitectura, una magnífica escultura: un bloque de mármol plásticamente modulado en el exterior como un grandioso alto relieve, pero dentro del cual no se vive».[14] Reducir el valor más típico de la arquitectura de los templos griegos a una expresión puramente plástica no significaba sin embargo, ni para Bettini ni para otros, ignorar sus visibles articulaciones es-

[13] C. Brandi, *Struttura e architettura*, Turín, 1971 [1.ª ed. 1967], p. 34 y s. Con Brandi, como con Argan, Diano mantuvo fecundas relaciones personales de intercambio de ideas y de aprecio mutuo.

[14] B. Zevi, *Saper vedere l'architettura*, Turín, 1948, p. 52; S. Bettini, *L'architettura di S. Marco*, Padua, 1946, p. 178. Bettini fue colega de Diano en Padua, y tuvo con él intensas—y por momentos borrascosas—relaciones de confrontación cultural.

tructurales y funcionales. En Bettini esa instancia aparece fuertemente destacada (así como es evidente su negación por Diano): la característica esencial de la arquitectura griega—lo que en ella se contrapone típicamente a la romana—es la plena evidencia que confiere al juego «de las partes pesadas y portantes», en la constante búsqueda de un efecto arquitectónico basado, sí, en la «forma particular», pero al mismo tiempo en su presentación a la vista «en la plástica evidencia de su función estructural». Cada uno de los elementos portantes del edificio, columna, capitel, arquitrabe, declara sin ambigüedad su propia función: «la relación arquitectónica de los pesos y las resistencias no sólo era abiertamente declarada por la composición estructural de los edificios, sino que constituía la razón misma de su significado».[15]

Más allá de ese reconocimiento de la estructura «visible» del edificio griego, aun en su predominante «plasticidad», la crítica de aquellos años había identificado además la tendencia del arte griego a debilitar, en beneficio del conjunto de la construcción, el relieve de las formas individuales, a las cuales al mismo tiempo confería «una especie de valor absoluto». Correcciones ópticas empleadas en las perspectivas de los templos (curvatura de superficies, reducción de la distancia entre los dos ejes laterales de las columnas) y otros artificios capaces de «modificar la forma de los elementos según su posición en el conjunto»: Benevolo habla de una «doble polaridad» del sistema arquitectónico griego, con instauración de «dos sistemas de control», uno analítico y otro sintético, aunque el resultado final es «un decidido resalto individual», un «separarse del

[15] Bettini, *L'architettura di S. Marco*, cit., p. 184.

ambiente circundante» que sitúa al templo en «una esfera abstracta y exclusiva».[16]

Será preciso añadir que, en contraste con el valor «plástico» autónomo que se afirma, y que debe ser reconocido a partes individuales como la columna, el edificio del templo se erige sobre una compleja red de relaciones matemáticamente definidas entre los distintos elementos. Normas precisas establecen las relaciones entre diámetro y altura de las columnas, entre el número de columnas del frente y los lados (la relación canónica es de 1 : 2 + 1, por ejemplo 6 : 13, u 8 : 17 en el Partenón), entre la distancia entre los dos ejes laterales de las columnas y el ancho del pórtico, etcétera. Más allá de la prepotente visualización de las funciones arquitectónicas de las varias partes del edificio que señala Bettini se esconde entonces toda una red invisible, pero no por eso menos eficaz, de relaciones «estructurales» entre las partes mismas, que gobiernan y condicionan la forma del todo.

Hoy parece también superada la idea previa de un aislamiento del templo griego del espacio circundante; ahora parece imposible defender la tesis según la cual «los edificios griegos no estaban concebidos como edificios en el espacio, sino como edificios en el vacío; no como elementos relacionables entre sí, sino como mundos solitarios inmóviles en la nada»:[17] esa idea previa es imputable en último análisis a la ya mencionada teoría de Riegl de un valor meramente negativo del espacio en el arte griego, que Diano vuelve a proponer, aunque desde una perspectiva más propiamente ontológica (la forma que «reabsorbe en sí el espacio, se coloca fuera del tiempo»). Hoy se tiende a de-

[16] L. Benevolo, *Introduzione all'architettura*, Bari, 1966 [1.ª ed. 1960], p. 28.

[17] M. C. Ruggieri Tricoli, *Acropoli e mito*, Palermo, 1979, p. 90.

volver la dignidad al espacio griego, no sólo arquitectónico sino urbanístico, reconstruyendo dentro de los límites de lo posible—y en condiciones con frecuencia incómodas por la inconsistencia de lo que sobrevive de éste—no sólo las nervaduras estructurales de cada edificio, sino también los vínculos que en complejos de templo o de diversos elementos—del tipo de la acrópolis de Atenas—ligaban los distintos edificios en el contexto de un trayecto monumental que exhibía progresivamente sus valores visuales al visitante que se adentraba en el itinerario ceremonial o devocional.[18]

Todo esto debe entenderse no como mera devaluación crítica de la visión «fragmentística» implícita en la teoría de la «forma» de Diano, sino como necesaria recolocación de ésta dentro de la historia de la crítica y de la cultura del siglo XX, en la que esa teoría encontraba, como hemos visto, sólidas y autorizadas verificaciones. Diano lleva a sus últimas consecuencias una tendencia a absolutizar las formas en su aislamiento que se afirma a partir de las estéticas purovisibilistas del siglo XIX; por lo demás, en Diano la *Sichtbarkeit* arraiga profundamente en la dimensión específicamente griega y platónica de la «visibilidad» de las formas.[19]

[18] A. Corso, *Monumenti periclei. Saggio critico sull'attività edilizia di Pericle*, Venecia, 1986.

[19] Esa tendencia estaba muy activa a otros niveles epistémicos (sólo de paso aludiremos a ello aquí) en la psicología de la Gestalt; bastará con evocar el concepto de «forma cerrada» en que se funda una de las leyes de Wertheimer, o la teoría de la organización del espacio visual en unidades separadas autónomas, o por último la propia anulación del espacio interno, entendido como fondo neutro, carente de valores perceptivos, meramente negativo (y por lo demás producido artificialmente como tal para la experimentación, en el laboratorio). Evocamos aquí la

La exaltación extrema de las «formas» como entidades aisladas, extrapoladas de cualquier contexto, es en Diano también herencia de un «fragmentismo» de anticuario inconscientemente recibido, que tiene sólidos fundamentos culturales—y no sólo culturales—en la tradición europea, favorecido, como se ha dicho, por las condiciones objetivas de desarticulación de muchos monumentos antiguos, y a la vez incentivado por la especulación de coleccionistas privados y públicos, para los cuales la condición de fragmento pasó a ser portadora de una plusvalía económica. La metopa o el pedazo de friso, arrancados del monumento al que pertenecían y trasladados a los museos de Londres o de París, se reconstituyen como subrepticia totalidad, mientras que alrededor de ellos, en lugar de la atmósfera original, se ensancha ese «vacío», ese «espacio abstracto» que en operaciones como éstas, observa también Brandi, «se crea estúpidamente en torno al monumento».

Es en ese espacio vacío, artificialmente producido, que vive y, pese a todo, prodigiosamente resplandece el «frag-

---

psicología de la Gestalt puesto que ésta tuvo en Padua, todavía en tiempos de Diano, un centro significativo de investigación y de referencia cultural. La actitud de Diano al respecto, que podemos conocer tanto indirecta como directamente a través de los testimonios de psicólogos gestaltianos como Gaetano Kanizsa y Paolo Bozzi, fue siempre de perentorio rechazo. Si hubo relaciones entre «forma» y Gestalt, se trató de relaciones mediadas, filtradas a través de recorridos complejos y subterráneos. Inmediatamente sensible a las teorías gestálticas fue en cambio Cesare Brandi: basta recordar aquí *Teoria del restauro*, Turín, 1977 [1.ª ed. 1963], p. 18 y s., en que las técnicas de restauración de las lagunas pictóricas se teorizan según la oposición gestáltica figura/fondo. Para la posición de Diano véase O. Longo, «Fra forma e Gestalt. Platone e l'Australopiteco», en O. Longo (ed.), *Forma rappresentazione struttura*, Nápoles (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Università di Padova), 1989, pp. 131-137.

mento», columna o metopa, dotado de un estatuto de «totalidad» definitivamente consolidado tanto en el gusto de quienes lo disfrutan como en la reflexión de los teóricos.

Queda así un misterio, y una pregunta que todavía espera respuesta: porque, si bien es cierto que el fragmento, sea plástico o arquitectónico, no nos transmite sino de manera abusiva, metonímica, el sentido de la totalidad articulada de la que ha sido extrapolado, también es cierto que con todo muestra una indiscutible capacidad de imponerse en una «absolutez», *autótes* y a la vez «*Selbstängdigkeit*», que hace de él una entidad capaz de responder autónomamente por sí misma. Para recordar una vez más el *exemplum* propuesto por Diano: una sola columna del templo dórico, una «columna de Sunion», tallada en el blanco mármol de Agrileza y surcada por dieciséis acanaladuras, sigue siendo, aun separada del conjunto arquitectónico originario en el que poseía una taxativa función portante, una «forma» plástica, articulada en una luz «que viene del interior, y arde en el límite y lo cierra».

Y es tal vez en esa «resistencia» de la forma, en esa capacidad suya de regenerarse y reproducirse descendiendo gradualmente del todo a las partes y hasta el último fragmento significativo y susceptible de elevarse metonímicamente a hipóstasis del «todo» dentro del cual se generó, que debe buscarse la cifra más secreta e increíble del «milagro griego».

Ésa es la cifra que Diano supo leer, y la leyó con los ojos de Platón.

XX
EL ÚLTIMO VIAJE DE ODISEO

> Por nueve días, noche y día, la nave
> negra avanzó, que la llevaba el viento
> y el timonel, y atenta regía
> la gran mano de Odiseo las escotas;
> y no las cedía, cansado, a otro, porque hacia
> la amada patria lo llevaba el viento».[1]
>
> G. PASCOLI, *Poemi conviviali*

Habría podido ser ése, pero no fue, el último viaje de Odiseo, el tramo extremo del laborioso, aventurero periplo que en diez años debía llevarlo de Troya a su isla natal, a Ítaca. Por nueve días y nueve noches Odiseo dirige infatigable el curso de la nave, sin ceder jamás al sueño. Pero no sólo hay que tender las escotas, de modo que las velas estén siempre hinchadas por el viento: el ojo insaciable del héroe navegante escruta asiduo la línea del horizonte,

> *cercando l'isola rupestre*
> *tra il cilestrino tremolìo del mare.*
> («...buscando la isla rocosa | entre el temblor celeste del mar»).

Ítaca, su Ítaca, de la que lo separa una distancia que ya dura veinte años, los diez del sitio de Troya y otros diez del interminable viaje de regreso.

Al alba del décimo día de navegación, diez días como diez años, el ojo del héroe cree entrever, en la línea lejana que en el horizonte separa el mar del cielo, un «no sabía qué

[1] De G. Pascoli, «Il sonno d'Odisseo» y «L'ultimo viaggio», en *Poemi conviviali*.

de negro», algo que podía ser realidad pero también espejismo, o sueño, «un no sabía qué de negro / ¿nube o tierra?».

Si es tierra, no puede ser otra que Ítaca, porque es hacia ella que el atento navegante enderezaba, desde siempre, la ruta de la nave negra «por el violáceo mar». Un mar que ya no es el mar griego, aquel Egeo donde raramente ocurre no ver tierra, una línea de costa o de isla, una de las innumerables islas de las que ese mar está constelado: éste es el mar del occidente, un desierto de agua y cielo, y más agua y más cielo. De esa extensión desmesurada, en el extremo límite del horizonte, surge o parece surgir una montaña oscura, «¿nube o tierra?». Si no es un espejismo que engaña los cansados párpados del héroe, no puede ser otra cosa que Ítaca, esa Ítaca tanto tiempo soñada y anhelada.

Pero en el mismo instante en que era dado al héroe reconocer, así fuese de lejos, su tierra, cuyos contornos se hacían cada vez más nítidos al acercarse la nave, en ese preciso instante, debilitado por una vigilia que ha durado diez días y diez noches sin pausa, Odiseo cae en un sueño profundo, como hundiéndose en los abismos de un mar de tinieblas y de olvido:

E gli balenò vinto
dall'alba dolce il grave occhio: e lontano
s'immerse il cuore d'Odisseo nel sonno.

(«Y brilló vencido por el alba dulce el grave ojo: y lejos se sumergió el corazón de Odiseo en el sueño»).

La nave sin embargo prosigue, casi mágicamente, su viaje, y va ahora costeando las orillas de la «isla rupestre». Amanece, y de las cimas de las casas dispersas sale el humo de los primeros fuegos, ese tenue hilo que en el recuerdo, y en la nostalgia, se había hecho como uno con la tierra natal,

para Odiseo «contento si antes de morir viese / alzarse en el aire los vórtices del humo».

Es el alba, quizá también el alba del último día, y esa espera prolongada de veinte largos años está casi acabada... No, no lo está, porque un destino despiadado vuelve al héroe ciego y sordo a cuanto lo rodea, sumergiéndolo en un sueño que es como un mar de silencio. Era el alba,

e qua e là sbalzava
il mattutino vortice del fumo,
d'Itaca, alfine: ma non già lo vide
notando il core d'Odisseo nel sonno

(«...y aquí y allá se alzaba | el matutino vórtice del humo, | de Ítaca, al fin: pero no lo vio ya | nadando el corazón de Odiseo en el sueño»).

Pasan ante nuestros ojos, como en un sueño, los lugares bien conocidos, mientras la embarcación navega frente a la costa de la isla, pero sin llegar nunca a tocarla por la lejanía sin memoria en que está inmersa la mente del héroe. Rozamos de cerca esos lugares, el recinto de Eumeo de donde llega un frágil hozar de cerdos, y con él se confunden otros ruidos, los golpes bien ritmados del porquerizo que está levantando una empalizada, y otros cien sonidos y ruidos familiares, el tejido sonoro de la vida de cada día,

... ma non già li udiva
tuffato il cuore d'Odisseo nel sonno

(«... pero no lo oía ya | zambullido el corazón de Odiseo en el sueño»).

La barca corre, rozando la isla y los lugares que fueron los lugares de Odiseo; pero así como el héroe, presa de un sueño invencible, nada puede ver ni oír, y pasa ignorante junto a la patria anhelada y más allá, tampoco en la isla nadie adi-

vina que esa nave negra que se aleja, llevada por los vientos y casi sin timonel ya que la gobierne, es la nave del rey, la nave que una vez más se lleva lejos, después de diez años y diez días de navegación, al rey perdido...

¿Nadie? No, no realmente nadie. Ya en el canto antiguo el único, entre todos, que adivinó bajo el disfraz de mendigo a su amo, fue el viejo pero fiel y memorioso Argos:

Así estos conversaban. Y un perro que estaba echado, alzó la cabeza y las orejas: era Argos, el can del paciente Odiseo ... Al advertir que Odiseo se aproximaba, le halagó con la cola y dejó caer ambas orejas, mas ya no pudo salir al encuentro de su amo.[2]

También esta vez el fiel y longevo Argos es el único ser vivo que reconoce, por el olfato, al pasajero de esa nave fantasma en que se ha convertido el barco del héroe:

E il cane dalle volte irrequïete
sostò, con gli occhi all'infinito mare;
e com'ebbe le salse orme fiutate,
ululò dietro la fuggente nave:
Argo, il suo cane: ma non già l'udiva
tuffato il cuore d'Odisseo nel sonno.

(«Y el perro de las vueltas inquietas | paró, con los ojos en el infinito mar; | y tras olfatear las saladas huellas, | aulló detrás de la nave que huía: | Argos, su perro: pero no lo oía ya | zambullido el corazón de Odiseo en el sueño»).

En el dormir, y quizá también en el soñar: porque tal vez nosotros debamos imaginar que lo que nos parece ver, los sucesivos encuadres del paisaje, las escenas de la vida matu-

[2] Odisea, 17, v. 291 y ss.

tina de cada día, no son sino cuadros del sueño de Odiseo, que en realidad lo que la nave había rozado no era en absoluto Ítaca, sino cualquier islote salvaje y deshabitado, si es que se trataba de tierra, y no de un puro espejismo.

Cuando finalmente la embarcación, llevada por el viento que es su verdadero piloto, se aleja sin regreso de aquella tierra—si es que era tierra—, cuando ya es tarde para reconocer la isla natal—si es que hubo isla—, entonces, por fin, Odiseo despierta,

e subito aprì gli occhi
l'eroe, rapidi aprì gli occhi a vedere
sbalzar dalla sognata Itaca il fumo
...
guardò: ma vide non sapea che nero
fuggire per il vïolaceo mare,
nuvola o terra? e dileguar lontano,
emerso il cuore d'Odisseo dal sonno.

(«...y de inmediato abrió los ojos | el héroe, rápidos los ojos abrió para ver | alzarse de la soñada Ítaca el humo | ... | miró: pero vio no sabía qué negro | huir por el violáceo mar, | ¿nube o tierra? y desvanecerse a lo lejos, | emergido el corazón de Odiseo del sueño»).

¿Fue sueño, ensueño, o las dos cosas a la vez? Fue quizás un recorrer de nuevo el recuerdo de un pasado, de un espacio y de un tiempo transcurridos y ya no pensables sino como evocación de la memoria. Un «viaje» inane, porque se dirige hacia una meta que el tiempo ha despojado de toda consistencia; un viaje que se nos aparece como una de las etapas de un recorrido interminable, donde sí es Odiseo quien tiende las escotas, hasta que el sueño lo atrapa, pero no vemos quién dirige el timón, y el verdadero piloto es quizás el viento, los vientos: el insondable destino que arrastra al itaquense volante con su nave.

Pero el último viaje es otra historia de Odiseo, o la historia de otro Odiseo. Ese otro Odiseo ha regresado ya hace tiempo a Ítaca, a la isla de sus padres. Nueve años han transcurrido (y se dice nueve, pero está por cumplirse el décimo) desde que el héroe regresó, desde que su *nostos* se cumplió, y su destino de navegante errabundo parece agotado para siempre.

E per nove anni al focolar sedeva,
di sua casa, l'Eroe navigatore:
ché più non gli era alcuno error marino
dal fato ingiunto e alcuno error terrestre

(«Y por nueve años junto al hogar estuvo sentado, | de su casa, el Héroe navegante: | porque ya ningún errar marino | le imponía el hado, ni errar terrestre»).

Nueve años, casi diez, pasados junto al hogar a la espera del dios que lleva a cada uno su fin, porque llegado al término del infinito viaje de regreso el héroe ya no tiene razón para alargar una vida que al llegar a su objetivo había perdido todo objetivo. La tétrica vejez «le ablandaba los miembros / poco a poco»; su remo de otrora, con el que gobernaba la nave entre las ondas, o la impulsaba hacia adelante remando junto con sus compañeros, ese remo ahora inútil él lo ha clavado en la tierra, lejos de la orilla, y el timón lo ha colgado cerca del hogar.

E il Laertiade ora vivea solingo,
fuori del mare, come il vecchio remo
scabro di salsa gromma, che piantato
lungi avea dalle salse aure nel suolo

(«Y el Laertíada vivía solitario, | fuera del mar, como el viejo remo | áspero de salino sarro, que plantado | había lejos de las auras salinas en el suelo»).

El remo y el héroe que lo había llevado, como compenetrados por una misma esencia, ambos con señales incrustadas del tiempo, vacilantes a causa del mismo desequilibrio:

E il grigio capo dell'Eroe tremava,
avanti al mormorare della fiamma,
come là, nella valle solitaria,
quel remo al soffio della tramontana

(«Y la cabeza gris del Héroe temblaba, | ante el murmurar de la llama, | como allá, en el valle solitario, | aquel remo al soplo de la tramontana»).

Senilidad, vejez, inanición del cuerpo y torpeza del alma. Un solo deseo, quizá: hundirse en el olvido como en un largo sueño, olvidar. Comer el fruto del loto:

il dolce loto, cui chi mangia, è pago,
né altro chiede che brucar del loto.

(«...el dulce loto, que quien lo come queda satisfecho | y no pide otra cosa que mascar loto»).

Lo habían probado los compañeros de Odiseo, y se olvidaron de todo lo demás, hasta de la patria lejana, y ya no anhelaron el regreso.

¿Hemos llegado, pues, al final? ¿No habrá todavía un viaje, el *último* viaje anunciado y aún no realizado? ¿O en cambio Odiseo morirá extinguido por la vejez que es el fin natural de los humanos, allí junto al hogar? ¿Puede un héroe morir de semejante muerte?

Una mañana, y es el alba del primer día del undécimo año—después de los diez pasados «en esperar a la muerte»—, una mañana, de repente, y es quizá el primer día de primavera, llegan súbitamente del mar las golondrinas, y

una de ellas, como un presagio, al ver a Odiseo «se desvió con un chillido». El héroe da una sacudida, es el suyo como un despertar de nuevo a la vida, y abandona sin hacer ruido la gran cámara nupcial, el antiguo tálamo construido alrededor del tronco del centenario olivo, y Penélope, inconsciente, no percibe su matutino salir de la habitación.

Ma lei teneva un sonno alto, divino,
molto soave, simile alla morte

(«Pero ella estaba en un sueño alto, divino, | muy suave, parecido a la muerte»).

Circunspecto y cauteloso, el viejo héroe se aleja, cargando sobre sus hombros el timón que colgaba sobre el hogar, y por caminos y senderos llega a la playa donde su nave de otros tiempos, superviviente de mil aventuras, reposa inmóvil, sacada a tierra el día de la llegada y desde entonces nunca devuelta al mar. A cada amanecer los antiguos compañeros de Odiseo, los compañeros del último viaje, casi como en la repetición obligada de un ritual, bajaban a la orilla del mar, a la playa, cada uno con su remo pronto, y esperaban hasta anochecer la llegada del héroe reunidos alrededor del barco en seco, como para zarpar con él una vez más hacia alguna meta desconocida.

Sedean come per uso i longiremi
vecchi compagni d'Odisseo sul lido,
e da dieci anni l'attendean sul mare
col tempo bello e con la nuova aurora

(«Estaban sentados como de costumbre los remeros | viejos compañeros de Odiseo en la orilla, | y hacía diez años que lo esperaban en el mar | con el buen tiempo y con la nueva aurora»).

Cada uno de los compañeros empuña ya su remo, cerca de la nave pronta, todavía fresca de la pez untada en la carena. Ahora Odiseo ha llegado con el timón, y la nave puede alejarse hacia alta mar; sí, zarpar, porque el regreso que ha sido no será para siempre.

Tornare, ei volle; terminar, non vuole.
(«Volver, él quiso; terminar, no quiere»).

O, si hay un término, que ese término sea el que nosotros mismos nos imponemos, decidiendo—si así puede decirse—nuestra suerte. Como la nave, ágil sobre los puntales que la detienen en tierra, pero sacudida por el viento del mar, se niega a la inercia y a la lenta erosión de la polilla en las antiguas tablas, y quiere «la onda, y el viento, y el huracán», así Odiseo no puede quedar satisfecho con ver el humo que sale de la casa, «que si ya no sale / la gente dice que la casa está vacía». Ya no basta ese humo, que sin embargo fue durante tanto tiempo deseado, ni la llama del hogar, o la gran casa bien construida, y ni siquiera la esposa, provecta en años y en saber, que atentamente gobierna esa casa.

Anch'io la nube voglio, e non il fumo;
il vento, e non il sibilo del fuso,
non l'odioso fuoco che sornacchia,
ma il cielo e il mare che risplende e canta.

(«También yo la nube quiero, y no el humo; | el viento, y no el silbo del huso, | no el odioso fuego con sus toses, | sino el cielo y el mar que brilla y canta»).

Con el paso del tiempo, las pasadas gestas del héroe han ido poco a poco perdiendo fuerza y color, tanto en su recuerdo como en la memoria de los hombres:

Io vedo
che ciò che feci è già minor del vero.[3]
(«Yo veo /que lo que hice es ya menor que la verdad»).

Y la nave zarpará, no en un vuelo que la lleva a explorar mundos deshabitados jamás visitados antes, sino en una persecución del pasado, para revivir y hacer verdadero de nuevo lo que fue en un tiempo, y que los diez años de inercia y de silencio transcurridos en la isla han ofuscado y corroído. El héroe navegante volverá a recorrer en sentido contrario las etapas de su *nostos*, la empresa aventurera y heroica cantada por el más grande de los poetas y repetida por todos los rapsodas y aedas y cantores. El regreso de Troya a Ítaca ahora Odiseo lo recorrerá invirtiendo la ruta de Ítaca hacia Troya, porque el tiempo es reversible, y cualquier itinerario se puede invertir; la meta no será ya la patria amada, la «isla rupestre», sino algo que el héroe mismo ignora, o apenas confusamente presiente.

Cada estación de ese periplo había sido una prueba, y estaban en juego cada vez la vida del héroe y las de sus compañeros, con demasiada frecuencia menos afortunados que él. Los lestrigones, los cíclopes, Escila y Caribdis, y todos los otros desafíos superados mediante la fuerza o la astucia o las dos cosas juntas.

Pero había habido también otras pruebas a lo largo del interminable regreso, pruebas de amor, y mujeres o diosas o semidiosas que habían tentado a Odiseo, y con las cuales él había jugado los juegos y los engaños del amor: Circe, Calipso, las sirenas...

Circe, la maga tejedora y cantora y encantadora, la de

[3] «Lo que hice», significa lo que los otros saben y cuentan de mis hazañas.

los filtros potentes y la rama poderosa con la que transformaba a los compañeros de Odiseo, y a cuantos hombres llegaran a su isla, en lobos, en leones de largas patas, pero también en los más humildes y domésticos puercos, de cerdas erizadas y frágil hozar. Un año entero había pasado Odiseo en la isla de la diosa, en el alto palacio que resonaba con su voz canora, y con el runrún tranquilizador de la lanzadera; ¿no tejía su tela también Penélope, en la patria remota? Durante un año, en aquella isla encantada, cada día, al cesar la algarabía de un banquete que duraba, puede decirse, desde el alba hasta el ocaso, el héroe y la maga se recogían a los retiros del tálamo, y del ocaso al alba se entregaban a los halagos y placeres del amor.

¿Realidad, sueño, fantasía? Pero si fue sueño, ahora ese sueño Odiseo quiere intentarlo de nuevo, y la primera estación de su *nostos* invertido será justamente la isla de Circe. Por nueve días, y otros nueve, y nueve más, la nave corre, impulsada ya por la vela, ya por la fuerza de los remos, ya por la furia de la tempestad, hasta que con la última luz del crepúsculo aparece la costa, una playa, una cala tranquila que promete una plácida acogida al héroe que no ha olvidado el tálamo de la diosa:

A quella spinse il vecchio Eroe la nave,
in un seno tranquillo come un letto.

(«A aquélla impulsó el viejo Héroe la nave | en un seno tranquilo como un lecho»).

Es la isla de Circe... u Odiseo cree que lo es. ¿Realidad, apariencia, sueño? ¿Pero no fue ya otra vez un sueño la isla misma, y el palacio, y la diosa, y el tiempo allí pasado? ¿Un sueño de amor, que por mucho tiempo retuvo allí al héroe renuente, que pese a todo seguía anhelando el siempre pos-

tergado regreso? Pero si Circe está allí, presente, no puede dejar de oír su voz:

Ora Odisseo parlava: Odimi: il sogno
dolce e dimenticato ecco io risogno!
Era l'amore; ch'ora mi sommuove,
come procella ormai finita, il cuore.

(«Ahora Odiseo hablaba: Óyeme: el sueño | dulce y olvidado, ¡he aquí que lo vuelvo a soñar! | Era el amor; que ahora me agita | como tempestad recién pasada, el corazón»).

Y por la isla desierta que es, tal vez, la isla de Circe, Odiseo va errando, por si de la cumbre de la casa se eleva a lo lejos un tenue humo, por si resuena el canto de la diosa o el runrún del telar. Como el viajero que se hace la ilusión de haber llegado al sitio que buscaba y va divisando las señales y los rasgos, pero es un reconocimiento forzado, engañoso.

Nada se ve de lo que estamos buscando. Quién sabe dónde estamos.

E non vide la casa, né i leoni
dormir col muso su le lunghe zampe,
né la sua dea...

(«Y no vio la casa, ni los leones | dormir con el hocico sobre las largas patas, | ni a su diosa...»).

Quizás sea mejor así. Porque lo de Circe no había sido sino un engaño, un largo engaño de amor, y lo que la diosa impedía al héroe no era sólo la patria lejana, y la esposa y el hijo adolescente, sino lo que desde más arriba está reservado al hombre, y por lo cual vale la pena haber vivido: el conocimiento de la verdad, y Odiseo no podía alcanzarlo sino prestando oídos al canto de las sirenas, que saben lo

que ocurre en la tierra y en el mar, y conocen las historias de los dioses y las hazañas de los héroes.

Olvidado de cualquier otra meta, y de los lotófagos y de los cíclopes y de la isla de los vientos, y de cualquier otro lugar que aún tuviese adherido el recuerdo de las empresas pasadas, Odiseo impulsa la nave hacia el que no podrá ser sino el último trayecto: hacia la isla de las sirenas. Sólo de las sirenas puede llegarle al héroe la respuesta a su interrogación sobre la verdad.

Decíamos que Odiseo impulsa la nave hacia adelante, pero es más bien una fuerza extraña, una corriente rápida y suave lo que lo atrae cada vez más cerca del escollo donde las dos sirenas, como petrificadas en un indescifrable silencio, están inmóviles, con la mirada fija en el sol, o tal vez en los ojos del héroe. Otra vez la nave de Odiseo había rozado esos escollos, y el capitán se había encadenado al palo mayor para poder oír y seguir adelante:[4] una de las habituales estratagemas del hijo de Laertes, celebrado por su astucia, pero de la que ahora debe dar cuenta a las dos hechiceras. Así había conseguido triunfar en una empresa que ningún hombre antes que él había logrado realizar: oír el canto de las sirenas y no quedar subyugado por la fuerza de esa verdad, que le habría quitado a él, mortal, toda razón para seguir su camino.

Ahora ha vuelto, a pedir a las dos diosas que esa verdad que la otra vez, concentrado como estaba en llevar a cabo su ardid, sólo fugazmente había percibido, esta vez le sea revelada hasta el final, cualquiera que sea el precio a

[4] Una variante del mito quiere que Odiseo se haya tapado también los oídos con cera, para burlar mejor a las sirenas; por lo demás las sirenas no cantaban, tal vez porque pensaban que para semejante adversario sólo convenía el silencio (F. Kafka, *Das Schweigen der Sirenen*, octubre de 1917).

pagar, y también la pena a cumplir por la transgresión pasada. Pero las sirenas tienen un arma aún más terrible que el canto: el silencio.[5] Entre el mar y el cielo, sola, resuena la voz interrogante de Odiseo:

Sirene, io sono ancora quel mortale
che v'ascoltò, ma non potè sostare...
Son io, son io, che torno per sapere!
Ma dite un vero, un solo a me, tra il tutto,
prima ch'io muoia, a ciò ch'io sia vissuto!
Ditemi almeno chi son io! chi ero!

(«Sirenas, soy de nuevo aquel mortal | que os escuchó, pero no pudo quedarse... | ¡Soy yo, soy yo, que regreso para saber! | ¡Pero decidme una verdad, una sólo a mí, entre todos | antes de que yo muera, para que haya vivido! | ¡Decidme al menos quién soy yo! ¡Quién fui!»).

Quizás Odiseo ha osado lo que no es permitido osar, ha violado en su ansia de conocimiento el límite marcado a los humanos por esos dioses que están muy atentos a mantener su distancia de los mortales, tan peligrosamente parecidos a ellos mismos. Y tal vez el silencio de las sirenas es la pena que él debe cumplir por la culpa pasada, cuando intentó, con la astucia de sus estratagemas, apropiarse sin daño de la verdad que las tentadoras le ofrecían.

Los labios de las sirenas continúan sellados, ellas permanecen petrificadas en su secreto. Y mientras tanto la corriente lleva la nave siempre adelante, hacia los escollos...

En el viaje de regreso de Troya, la última estación visitada por Odiseo, antes de llegar a la isla de los feacios que lo transportarían a Ítaca, había sido la isla de Calipso. En su aparente inocencia, ese episodio señala en realidad un mo-

[5] Kafka, *loc. cit.*

mento decisivo en el destino del héroe, una de esas elecciones que se presentan una sola vez en la vida de un hombre.

Calipso, una pequeña diosa olvidada entre las páginas de los libros de mitología, tiene su solitaria morada en una isla casi sin nombre, que en vano buscaríamos en nuestros mapas, o en los antiguos portulanos del Mediterráneo, porque más tarde, como narra Eustatio, fue tragada por el mar como la Atlántida. A esa islilla remota había llegado el héroe cuando el último de sus barcos, alcanzado por el rayo de Posidón, se hundió y sólo él se salvó del naufragio. Durante un año, como ya había ocurrido con Circe (Calipso es una contrafigura de la maga, de rasgos más tenues), el héroe había permanecido como huésped, y a la vez prisionero, de la pequeña diosa, que quería hacerlo su esposo; durante un año Calipso acogió y alimentó al héroe renuente, que si bien no desdeñó el lecho de la ninfa, no supo decidirse a aceptar sus propuestas. Durante todo ese tiempo, aun sentándose todos los días a la mesa de la diosa, Odiseo se había cuidado de comer solamente los alimentos de los hombres, negándose a tocar el néctar y la ambrosía que le ofrecían, y que lo habrían hecho inmortal.

Era justamente la inmortalidad, y con ella la eterna juventud, lo que Calipso ofrecía al héroe. Una elección decisiva, y no sólo para el futuro de Odiseo, que a Ítaca no regresaría nunca, ni volvería a surcar los mares con su nave: decisiva para la esencia misma del héroe, de cualquier héroe, en la relación que siempre, inevitablemente, se establece entre el héroe y la muerte.

Triste, indigno para un héroe terminar sus días en la inacción y en la inanición de la vejez, a la espera de una muerte que no es aquélla tantas veces enfrentada en la batalla, o en la aventura, o combatiendo contra monstruos, sino en cambio la conclusión de un lento pero incontenible proceso de de-

gradación del cuerpo y también de la mente; y sin embargo ésa es la naturaleza del hombre, ésa es su muerte «natural». Pero ¿está concedido al héroe morir de muerte natural? Ya conocemos la respuesta de Odiseo, que en el alba en que le resonó cerca el chillido de la primera golondrina había dejado la casa y la esposa y la patria por la última aventura.

El héroe no puede morir de vejez; quien sucumbe a la muerte natural, o a un morbo que abrevia los términos de la vida, son los otros, no el héroe. La muerte del héroe, que es el «natural» coronamiento de su vida, el instante «que por primera vez revela y por última vez confirma» el valor del valiente,[6] es la muerte en el campo de batalla, como quiera que llegue, en el enfrentamiento a cara descubierta, como para Héctor, o por alguna insidia imprevisible, como para Aquiles o para Sigfrido.

En este punto se plantea otra pregunta, especular con respecto a la primera: ¿puede el héroe *no morir*? Y entonces, si Odiseo *es* un héroe, ¿puede aceptar la inmortalidad que de manera totalmente excepcional, y no por motivos «heroicos», le ofrece una diosa a un mortal?

En un tiempo lejano hubo otro, el rey de la ciudad de Uruk, que para escapar a la muerte había emprendido un largo viaje por mar en busca de la hierba de la juventud, «una planta que crece bajo el agua, que quien logre cogerla tendrá en sus manos lo que devuelve a un hombre la juventud perdida». Empresa vana, porque a Gilgamesh el propio padre de los dioses, Enlil, le había concedido, sí, la soberanía sobre los hombres, pero «una vida que durase eternamente no era su destino».[7]

[6] Tucídides, II 44 (del epitafio de Pericles).

[7] Según el catálogo del rey de Sumer, Gilgamesh de todos modos había reinado ciento veintiséis años; pero el reino de su padre Lugalban-

Gilgamesh, ¿adónde corres? No encontrarás nunca la vida que buscas. Cuando los dioses crearon al hombre, le dieron por destino la muerte, y guardaron la vida para ellos.

Atravesados los mares y los ríos, Gilgamesh consigue por fin alcanzar en el fondo la hierba de la juventud, pero no pasa un instante y la serpiente del mar se la arranca de la mano. Gilgamesh, el rey de Uruk, el más valeroso de los héroes, debe pues morir, y nosotros lo vemos debatirse en el duelo extremo, el duelo con la misma muerte:

«¿Qué haré?... ¿Adónde iré? Ya el ladrón en la noche ha aferrado mis miembros, la muerte habita en mi cámara; donde quiera que pose mi pie, allí encuentro la muerte».

Como pez cogido en el anzuelo, Gilgamesh yace tendido sobre su lecho, como gacela atrapada en un lazo.

El héroe muere, el héroe debe morir.

Pero volvamos a Odiseo, a quien dejamos en la isla de Calipso, enfrentado a la elección entre un regreso que llevaba consigo el destino de muerte, y una inmortalidad que lo habría condenado a un perpetuo exilio en la isla de la pequeña diosa.

El dilema para Odiseo no es tanto ser y no ser *héroe* (un héroe inmortal es todavía concebible, aun cuando en general sólo se vuelven inmortales *post mortem*). Se trata de optar entre ser hombre, u otra cosa y más que hombre. La pregunta planteada a las sirenas, y que quedó sin respuesta, era justamente ésa:

---

da había durado mil doscientos años, mientras que los descendientes de Gilgamesh nunca superaron los treinta años de reinado.

¿Quién eres tú, Odiseo, héroe navegante? ¿Hombre, o más que hombre? ¿Mortal o inmortal? Le había respondido el silencio de las sirenas. ¿Pero cómo, te ofrecen permanecer eternamente joven, escapar para siempre a la muerte, destino común de los humanos, y rechazas ese regalo? ¿Abandonas a una diosa joven y bella, y que será eternamente joven y bella, que te ama y te desea, para regresar a tu esposa, prudente y fiel sin duda, pero cuyo rostro está profundamente surcado por las señales despiadadas del tiempo?

Calipso le había dicho:[8] «mas si ver en tu mente pudieras los males que antes de encontrarte en la patria te hará soportar el destino, seguirías a mi lado guardando conmigo estas casas, inmortal para siempre, por mucho que estés deseando ver de nuevo a la esposa en que piensas un día tras otro. Comparada con ella, de cierto, inferior no me hallo ni en presencia ni en cuerpo, que nunca mujeres mortales en belleza ni en talla igualarse han podido a las diosas». La respuesta había sido: «yo bien conozco cuán por bajo de ti la discreta Penélope queda a la vista en belleza y en noble estatura». Pero inmediatamente después, Odiseo iba al corazón de su opción y de su rechazo: «mi esposa es mujer y mortal, mientras tú ni envejeces ni mueres. Mas con todo yo quiero, y es ansia de todos mis días, el llegar a mi casa y gozar de la luz del regreso».

Ésa es la elección de Odiseo, una elección lúcida y coherente: entre mortalidad e inmortalidad, Odiseo elige ser hombre, y por lo tanto mortal, rechazando la vida sin fin que Calipso le ofrece, ignorando que aquella vida interminable, pero lejos de la patria, de la esposa, del hijo, incluso de

[8] *Odisea*, 5, v. 206 y ss.

la sociedad humana, no habría sido para el héroe vida, sino muerte bajo una falsa semblanza de inmortalidad.[9] Todos los hombres son mortales, y Odiseo es hombre... No ser mortal, esquivar la muerte como sea, habría sido para Odiseo, como para Sócrates o para cualquier otro, no ser ya hombre.

Esas preguntas, esos dilemas estaban condensados en las palabras con que Odiseo interrogaba a las sirenas, y la respuesta a esas preguntas era el silencio de las sirenas, y el fatal choque de la nave contra la roca:

E la corrente rapida e soave
più sempre avanti sospingea la nave.
E s'ergean su la nave alte le fronti,
con gli occhi fissi, delle due Sirene.
«Solo mi resta un attimo. Vi prego!
Ditemi almeno chi son io! chi ero!».

...

E tra due scogli si spezzò la nave

(«Y la corriente rápida y suave | siempre adelante empujaba la nave | y se erguían sobre la nave altas las frentes, | con los ojos fijos, de las dos sirenas. | "¡Sólo me queda un instante! ¡Os ruego! | ¡Decidme al menos quién soy yo! ¡Quién fui!" | ... | Y entre dos escollos se partió la nave»).

«¿Quién soy yo? ¿Quién fui?». El silencio de las sirenas es una respuesta: «Esto eres tú», *tat tvam asi*, ese mortal que quiso demasiado, y cuyo cuerpo ya sin vida flota ahora a merced de las olas.

[9] Si es verdadera la lectura de H. Guentert, *Kalypso*, Halle, 1921, y Calipso «la ocultadora» es en realidad una diosa de la muerte, la inmortalidad que le prometía a Odiseo no era una eterna juventud, sino la vida más allá de la muerte que toca en suerte a los espíritus bienaventurados que habitan el Elíseo. Pero Odiseo era «tan zorro» (Kafka), que eso no se le podía escapar.

Pero había también para Odiseo un destino más allá de la muerte, esa muerte que lo atrapó no en la paz de su Ítaca, junto al «odioso fuego con sus toses», sino entre las olas de ese mar para el cual la suerte lo había elegido. Y sin embargo es un destino de regreso, de regreso al amor de la pequeña diosa que le había ofrecido la vida, y a quien él había rechazado. Lo espera todavía, aun después de la muerte, un viaje de nueve días y nueve noches:

E il mare azzurro che l'amò, più oltre
spinse Odisseo, per nove giorni e notti,
e lo sospinse all'isola lontana,
all'isola deserta che frondeggia
nell'ombelico dell'eterno mare

(«Y el mar azul que lo amó, más allá | impulsó a Odiseo, por nueve días y noches | y lo empujó a la isla lejana, | a la isla desierta que se cubre de frondas | en el ombligo del eterno mar»).

¿Hay amor aun después de la muerte?

Un sonido inesperado, un presentimiento, un chillar de pájaros de la selva cercana hace salir de repente a Calipso de su gruta, dudando de algo nuevo y terrible que ha ocurrido o está por ocurrir en la orilla donde rompen las olas. Sí, Odiseo ha vuelto.

Giaceva in terra, fuori
del mare, al piè della spelonca, un uomo,
sommosso ancor dall'ultima onda: e il bianco
capo accennava di saper quell'antro
tremando un poco...

(«Yacía en tierra, fuera | del mar, al pie de la cueva, un hombre, | sacudido todavía por la última ola: y la blanca | cabeza daba señal de conocer aquel antro, | temblando un poco...»).

Sí, el héroe ha vuelto por última vez, y para siempre, a la gruta de la pequeña diosa, casi como para pedirle perdón por el amor negado, por la inmortal juventud rechazada:

Nudo tornava chi rigò di pianto
le vesti eterne che la dea gli dava;
bianco e tremante nella morte ancora,
chi l'immortale gioventù non volle.
Ed ella avvolse l'uomo nella nube
dei suoi capelli; ed ululò sul flutto
sterile, dove non l'udìa nessuno:

—Non esser mai, non esser mai! più nulla,
ma meno morte, che non esser più!

(«Desnudo regresaba quien regó de llanto | las vestiduras eternas que la diosa le daba; | blanco y temblando en la muerte todavía, | quien la inmortal juventud no quiso. | Y ella envolvió al hombre en la nube | de sus cabellos; y aulló sobre la onda | estéril, donde no la oía nadie: | —¡No ser nunca, no ser nunca! ¡Más nada, | pero menos muerte, que no ser más!»).[10]

Ése era, tal vez, el mensaje que las sirenas callaron a Odiseo.

[10] Es el μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον de Sófocles. Pero es posible que haga falta una glosa: el «no ser nunca» es precisamente el μὴ φῦναι, el «no haber venido al mundo», más rico que esa «nada» que la ninfa anhela, y que sobre todo aleja otro nada más terrible, el de la muerte de quien ha vivido. «*Che'l me' sarebbe non esser mai nato*» [«Que lo mejor sería no haber nacido nunca» (Miguel Ángel).

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS REUNIDOS EN ESTE VOLUMEN

1. «Ippolito e Fedra fra parola e silenzio», en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 32.2, 1989, pp. 47-66.
2. «Il figlio dell'Amazone: biologia e mito», en *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 26, 1991, pp. 11-29.
3. «Ilari iene calunniate...», en *Omaggio a Gianfranco Folena*, Padua, Editoriale Programma, 1993, vol. I, pp. 23-32.
4. «La damigella di Epidauro. Anatomia di due travestiti», en *Tradizione e innovazione nella cultura classica da Omero all'età ellenistica*, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, 1993, vol. I, pp. 1047-1055.
5. «Le regole della caccia nel mondo greco-romano», en *Aufidus*, 1, 1987, pp. 59-92.
6. «Conciapelli e cultura in Grecia antica», en *Lares*, 57, 1991, pp. 5-24.
7. «La mano e il cervello. Da Anassagora a Leroi-Gourhan», en *Ethos e cultura. Studi in onore di E. Riondato*, Padua, Editrice Antenore, 1991, vol. II, pp. 957-972.
8. «*Parsimonia in fundo*: variazioni su un tema esiodeo», en *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco*, Palermo, Università di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. I, 1991, pp. 81-91.
9. «Società, economia e politica in Aristofane», en *Dioniso*, 57, 1987, pp. 111-133.
10. «L'economia greca. Mondo del pressappoco o universo della precisione?», en *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, Atti della classe di scienze morali e lettere, t. 148, 1989-1990, pp. 183-202.
11. «Strage a Micalesso (e altrove)», en *Studi in onore di A. Barigazzi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1986, vol. I, pp. 363-367.
12. «Le héros, l'armure, le corps», en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 22, 2, 1996, pp. 25-51.

13. «Onde e/o corpuscoli. La luce fra Aristotele ed Epicuro», en *Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti*, parte III, Memorie della Classe di scienze morali, lettere ed arti, vol. 100, 1987-1988, pp. 55-68.
14. «La luce nell'ottica dei Greci», en *Vichiana*, n. s., 4, 1993, pp. 165-173.
15. «L'acqua dei filosofi», en *Letture d'acqua*, ed. de O. Longo y P. Scarpi, Padua, Cleup, 1994 (*Homo Edens* 3), pp. 54-64.
16. «Acqua e vino», en *Storie del vino*, ed. de Paolo Scarpi (*Homo Edens* II), Milán, Diapress/Documenti, 1991, pp. 13-26.
17. «Il condono del tiranno. Politica urbanistica del Pisitratidi», en *Magna Graecia*, 23, núm. 9/10, 1988, pp. 1-6.
18. «Spazi di conquista e spazialità architettonica nell'impero romano», en *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, Nápoles, Luciano Editore, vol. II, 1996, pp. 509-523, + ils. XII-XV.
19. «Quella colonna del Sunio. Forma e frammento in Carlo Diano», en *Eidos*, 3, 1988, pp. 40-47.
20. «L'ultimo viaggio di Odisseo. Una lettura pascoliana (e omerica)», en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 53.2, 1996, pp. 165-179.

ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS ANÓNIMAS

Aecio 153
Agatárquides 145n
Alberti, L.B. 192n, 194, 215, 216n
Alberto Magno 86
Alcmeón 46
Alejandro de Afrodisia 308n, 310n
Alexis, cómico 131n, 360
Alhazen 304, 309n
Alkindi 309n
Aloni, A 376n
Amiano Marcelino 392n
Ammermann, A. 99n
Ampolo, C. 376n, 378n
Anacreonte 370
Anaxágoras 46, 46n, 51, 52, 52n, 53n, 147, 150, 150n, 151, 151n, 152, 153, 153n, 154, 154n, 155, 156n, 157, 325, 325n, 340
Anaximandro 153, 153n
Anaxímenes 337
Anderson, J. K. 96n
Andócides 234n
Antífanes, cómico 131n
Antología Palatina 142
Apolodoro 48, 51n, 52n, 54n, 60n, 64n, 100n, 101n, 168n
Apolonio de Rodas 144, 146, 264n, 359n
Argan, G. C. 419, 430n
Aristófanes 110n, 125, 126n, 131n, 133, 134, 135, 136n, 184, 185, 186, 189, 190, 190n, 192n, 193, 195, 196, 199, 200, 203, 206, 207, 212, 212n, 213n, 219n, 228, 257, 257n, 258, 259n, 262, 325, 325n, 348n, 353, 371
Aristóteles 16n, 46, 53n, 58n, 59n, 60n, 62n, 63, 69, 69n, 82, 83, 86n, 87, 88, 88n, 89, 90n, 91, 92n, 93, 94, 106, 106n, 147, 147n, 148, 148n, 150, 150n, 151, 152, 152n, 153n, 155, 156, 157, 159, 160, 165, 186, 192n, 199, 201, 202, 206, 207, 208, 211n, 213, 214, 215n, 220, 224, 230n, 235, 237n, 245n, 252n, 256n, 302, 304, 305, 306, 306n, 307, 307n, 308, 309, 311, 311n, 321, 322, 322n, 335, 338, 339, 340, 341, 341n, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 348n, 354, 355, 355n, 359, 359n, 362n, 368, 369, 369n, 373, 373n, 374, 375, 375n, 378, 383n, 406
Arquelao 51, 52, 52n
Arquíloco 131n, 289
Arquímedes 341n
Arriano 111n, 114
Arrighetti, G 173n
Artemidoro 132, 134, 135
Ateneo 353n, 355, 355n, 356n, 358n, 361n, 372, 372n
Augusto 235n, 397, 399, 401, 415, 415n

Ausonio 74n
Avezzù, E. 99n, 278n, 299n

Bacon, F. 337, 339
Baehr, K. E., von 44n
Balzac, H. de 144n
Bandelloni, E. 388n
Barchiesi, A. 407n
Barrett, W. S. 17n, 20n
Bartolomé Ánglico 84
Basilica 104n
Beguin, J. 334
Benevolo, L. 431, 432n
Bertalanffy, L. von 165n
Bestiaire de Cambridge 85
Bettini, S. 414, 414n, 415, 416, 430, 430n, 431, 431n, 432
Biscardi, A. 106n, 108n
Black, J. 336
Blau, A. 158n
Blümner, H. 139
Bodei, R. 420n
Boeckh, A. 209n, 213n, 218n
Boersma, J. S. 376n, 378n, 386n
Bogaert, R. 216n, 218n, 221n
Bohannan, P. 185n, 194n, 199
Bohr, N. 303, 303n
Boullay, P. F. G. 366
Bouras, C. 136n
Bouthoul, G. 255n
Boyle, R. 335
Bozzi, P. 434n
Braccesi, L. 381n
Brandi, C. 423, 423n, 429, 430n, 434, 434n
Brehm, A. E. 89
Brelich, A. 266n
Brisson, L. 94n
Brown, J. A. 185n
Brunello, F. 136n, 138n
Brunetto Latini 80
Bruno, G. 335
Büchner, E. 366
Buffon 82, 89, 89n

Califanes 60n
Calvino, I. 264
Campese, S. 44n
Camporeale, C. 103n, 108n
Capra, F. 303, 303n
Catling, H. W. 265n, 275n
Catón 103, 210n, 375
Cavalli-Sforza, L. 99n
Cavendish, H. 335, 336, 346
Censorino 153
Cerri, G. 371n
Chanson de Roland 267n, 271n, 272n, 282n, 283n, 287n, 291n, 297n
Chantraine, P. 368n
Charbonneaux-Lassay, L. 85n
Chirassi Colombo, I. 40n
Christensen de Groot 308n
Ciani, M. G. 253n, 264, 266n, 270n, 279n, 299n
Cicerón 219n, 365, 411
Cleomedes 305, 371
Cocchiara, G. 50n
Colonna, A. 167n
Columela 103, 210n
Cook, A. B. 55n
Coon, C. S. 123n
Corcella, A. 285n
Corso, A. 433n
Costantini, A. 392n
Crisipo 54, 320n
Crisóstomo, Juan 42, 140n
Critias 154
Croll, O. 334
Ctesias de Cnido 361n
Cucinotta, C. 172n
Cuvier, G. 82, 83, 88

Dalton, G. 185n, 194, 194n, 199
Danchin, A. 352n
D'Annunzio, G. 13, 122
Danov, C. M. 256n, 258n
Dante 365, 365n
Dawkins, R. 48n
Dell'Acqua, C. 333, 335
Demócrito 100n, 151, 151n, 152, 154
Demóstenes 109n, 239n, 241, 382
Descartes, R. 304, 310n, 313n, 321, 321n, 322, 329n, 330n
De Ste. Croix, G. E. M. 209, 209n, 210, 210n, 218, 218n, 221
Detienne, M. 49n, 51n, 54n, 253n, 258n
Deuteronomio 47n, 80n, 254
Devambez 61n
De Vaux, R. 254n
Devoto, G. 362n
Dhondt, J. 251n
Diano, C. 7, 36n, 151n, 154n, 419, 419n, 420, 421, 421n, 423, 425, 426, 427, 428, 428n, 429, 430, 430n, 431, 432, 433, 434, 434n, 435
Digesto 391n
Diodoro de Sicilia 50n, 57, 58n, 60, 60n, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 75n, 76, 78, 79, 88n, 90n, 93, 94, 101, 146, 168n, 251n, 359n, 362n, 371n, 400n
Diógenes de Apolonia 46
Dión Casio 396
Dión de Prusa 99
Dobzhanski, T. 62n, 87n
Donadi, F. 99n
Ducrey, P. 245n, 247n
Dumas, J.-B. 366
Dumézil, G. 48n, 144n, 264n
Duval, J. 66, 68n

Éforo 64n
Einstein, A. 303, 304n, 330n, 331n
Empédocles 46, 305, 306, 320, 321n, 322, 354, 369
Epicarmo 131n
Epicuro 154, 304, 305, 305n, 307n, 312, 313, 313n, 314, 316, 419
Ervin, M. 168n
Esopo 135n, 142
Esquilo 16n, 55, 154, 328n, 329, 331, 348n
Estrabón 57, 57n, 58, 59, 60n, 61, 64, 64n, 88n, 114, 115n, 145
Euclides 305, 323, 324, 325, 326, 327n, 332
Eurípides 13n, 14, 14n, 17, 19n, 20, 21n, 27, 40, 40n, 41, 43n, 45, 46, 49, 50, 50n, 52n, 61, 64, 154, 253, 253n, 328n, 419
Eustatio 60n, 450

Fedele, F. 361n
Fermat, P. 314n
Feynmann, R. P. 327n
Filodemo 66n
Filón de Alejandría 131n
Filopono 310n, 311, 312, 325
Filóstrato 114
Finley, M. I., Sir 231n, 386n
Fírmico Materno 132n
Fisiólogo 80, 80n, 81n, 89
Focillon, H. 429n
Focio 359n
Folena, G. 125n
Fontana, M. 352n

Forbes, R. 126n, 129n
Forde, D. 96n
Fracastoro, G. 305n, 367n
Fraisse, P. 332n
Francotte, H. 221n, 225n
Franke, P. R. 379n
Fresnel, A. 309
Freud, S. 333
Frezouls, E. 411n
Friedrich, W. H. 284n
Fritz, K. von 261

Gayo 105n
Galeno 149n, 150n, 162n
Galiani, F. 206
Galileo 335, 341n, 401n
Gallino, L. 229n
García Garrido, M. 118n
Garzoni Da Bagnacavallo, T. 134n
Gassendi, P. 304, 305n, 335, 367
Gay-Lussac, J.-B. 366
Gelio 73, 74n
Génesis 47n
Geoponica 168, 175n
Gesner, C. 83, 83n, 84, 86, 89
Gilgamesh 451, 451n, 452, 452n
Godelier, M. 96n, 185n
Goethe, J. W. von 9, 310n, 318, 318n, 319, 319n, 320, 350n
Gould, S. J. 92, 93, 94
Gracio 103n
Graham, A. J. 385n
Gray, J. 156n
Greco, E. 377, 377n, 378, 378n, 380
Greco, J. V. 172n
Gregorio de Nisa 42, 161, 161n, 162
Grendi, E. 185n, 187n, 194n, 199n, 225n
Grene, M. 261
Grimaldi, F. M. 304, 308n, 309
Grossi, G. 262n
Grottanelli, L. V. 96n
Gruben, G. 425n
Guentert, H. 454n
Guidoni, F. 392n
Guillermo de Normandía 85

Hamilton, W. J. 47n, 71n, 75n, 76, 76n
Harris, M. 160n
Harrison Matthews, L. 92, 93
Hartog, F. 253n
Hawking, S. W. 331n
Hegel, G. W. F. 187
Heichelheim, F. M. 99n, 211n
Heine, H. 85
Heraclides Póntico 383n
Heráclito 419, 419n,
Herodas 131
Heródoto 49, 50n, 53n, 57n, 58n, 127, 127n, 128, 129, 129n, 130, 130n, 143n, 146, 230n, 246n, 252n, 256, 257n, 258n, 313n, 361n, 371n
Hesíodo 45, 45n, 48n, 49, 49n, 51, 51n, 52, 53, 54, 54n, 101n, 167, 169, 169n, 170, 171, 173, 173n, 174, 175, 175n, 176, 179, 180, 181, 186n, 190, 370
Hesiquio 64n
himnos homéricos 20n, 51n, 328n, 360
Hipócrates 360n, 370n
Hipón 46
Hirmer, M. 379n
Homero 102, 264, 265, 290, 419

Horacio 357n, 399
Hugo, V. 281n
Humphreys, S. 184n, 185n, 188, 188n, 197
Huygens, C. 304, 309, 310, 310n

Ilíada 26n, 60n, 100n, 139, 142, 169n, 244n, 264, 265n, 266, 269n, 272, 275, 275n, 276, 277, 278, 282n, 283, 284, 285n, 286, 290, 293, 294, 295, 300, 301

Jacoby, D. 136n
Jaguin, A. 255n
Jauch, J. M. 303, 303n,
Jenófanes 372
Jenofonte 102, 106, 107, 107n, 109, 110, 111, 111n, 113, 113n, 114, 114n, 115, 130n, 134n, 146, 148n, 190, 191n, 192, 193, 196n, 204, 207, 220, 223, 224, 225, 226, 248n
Jeremías 80n, 84
Job, J. C. 69n, 76n, 77n
Jones, J. E. 385n, 386n
Josué 254n
Jourdain-Annequin, J. 144n
Jueces 255
Julio César 139n, 411, 412
Julio Obsecuente 67n, 73

Kafka, F. 448n, 449n, 454n
Kanizsa, G. 434n
Kaschnitz von Weinberg, G. 415, 415n,
Keuls, E. 50n
Kislinger, E. 136n
Klingenberg, E. 108n
Knox, B. M. W. 22n, 26n, 28n
Kolb, F. 376n, 378n, 381
Koyré, A. 208, 208n, 237
Kränzlein, A. 106n, 109n
Kruuk, H. 94

Lamarck 318n, 319n
Lanza, D. 26n, 28n, 38n, 152n
Lasswitz, K. 305n
Lavoisier, A. L. 335, 336, 338, 366
Le Goff, J. 200n, 212n
Lejeune, A. 305n, 309n, 323n
Leónidas de Tarento 143
Leroi-Gourhan, A. 96n, 122, 123, 124, 129, 160, 160n, 161, 163, 164n, 165
Lesky, E. 45n
Levy, J. 158n
Libro de los héroes 48n, 55n, 144n
Linneo 81, 82, 82n, 88, 95
Lisias 196n, 222n
Liverani, M. 255n
Lloyd, A. B. 127n
Lobaćhevsky 332
Lombardi, Q. 115n, 117n
Longo, O. 43n, 53n, 97n, 101n, 110n, 111n, 145n, 162n, 167n, 186n, 200n, 235n, 329n, 330n, 372n, 407n, 434n
Lopez, R. S. 139n
Loraux, N. 25n, 26n, 52n, 59
Loreto, J. (Lloret, J.) 84
Louis de Boulogne 333
Louis, P. 152n
Lovejoy, C. O. 160n, 161n
Luciano 50, 50n, 52, 55, 56, 140, 355, 356n
Lucrecio 305n, 307n, 312, 314, 314n, 315n, 316n, 317, 335
Luria 158n, 159n, 324n

MacDonald, W. L. 406n, 415n, 416n
Maclean, P. D. 159n
Macrobio 175, 176, 180n
Macve, R. C. 209, 209n, 210
Maier, M. 333, 334
Mansuelli, G. A. 412n
Manulí, P. 44n, 157n
Marchesi, C. 181n
Marchetti, V. 68n
Marg, W. 173n
Martin, R. 378n, 382n, 388n
Mau 123n
Maxwell, J. C. 309, 310
Menandro 235n, 419
Metón 325
Metrodoro de Lámpsaco 151, 152, 156
Meyerhof, O. 367
Michelson 310
Mickwitz, G. 210n
Miguel Ángel 456n
Milton, J. 41, 41n, 42, 42n
Montanari, M. 120n
Morley 310
Moutsopoulos, N. K. 390n
Mugler, C. 304n, 308n, 309n, 312n, 321n, 325, 325n, 328n, 330n
Musti, D. 263
Nausícrates, cómico 110n
Nemesiano 103n
Newton, I. 304, 310, 310n, 329n, 331, 331n,
Nicetas Coniates 136n
Nicholson, W. 335
Nilsson, M. P. 37n

Odisea 142, 142n, 168, 169n, 289n, 371n, 372, 372n, 439n, 453n
Oliverio, A. 163n
Omodeo, P. 90n
Opiano 88n
Ovidio 55, 80, 91, 100n, 101n

Padoa, E. 72n, 75n, 79n, 90n
Paduano, G. 16n, 25n
Page, D. L. 41n
Paracelso 334
Parménides 46, 429
Parra, M. C. 406n
Pascoli, G. 436
Pasteur, L. 351, 366
Pausanias 52n, 145, 240n, 243n, 263
Pavan, M. 427n
Pečirka, V. I. 386n
Pellizer, E. 19n
Pertusi, A. 172n
Piaget, J. 332n
Piccaluga, G. 17n, 102n
Pierantoni, R. 324n, 332n
Pierson, M. 69n, 76n, 77n
Píndaro 52n, 108, 108n, 350, 357n
Pirenne, H. 218n
Pisi, P. 42n
Pitágoras 328n
Planck, M. 303
Planudes, M. 136n
Platón 45, 45n, 63, 63n, 97, 102, 106, 107, 108, 108n, 109, 110, 111, 111n, 112, 130n, 134n, 201, 201n, 202, 203, 204, 205n, 206, 214, 217, 235n, 238, 246, 246n, 309n, 319, 320, 320n, 321, 321n, 355, 355n, 357n, 371, 371n, 384, 384n, 385, 429, 435
Platón, cómico 262
Plauto 97n

Plinio 60n, 62n, 66, 73, 74, 86, 86n, 88n, 139n
Plinio el Joven 400
Plotino 319, 320, 320n, 419
Plutarco 153, 174, 175, 175n, 176, 180n, 212, 213n, 219n, 231, 231n, 232, 233, 234, 320n, 322, 351n, 354n, 357, 357n, 358
Polanyi, K. 184, 184n, 185n, 186, 187, 200n, 203n
Polara, G. 117n, 118n
Polibio 368n, 397, 398, 398n, 399
Polieno 383, 383n
Pólux 132
Polvani, F. 304n
Porfirio 258n
Posidonio 353n
Price, T. D. 185n
Priestley, J. 335, 336
Protágoras 228
Ptolomeo 305, 323

Quintás Alonso, Guillermo 321n
Quinto Curcio 60n

Racey, P. A. 94
Racine, J. 37n
Raleigh, W. Sir 88
Reinhardt, K. 261
Renna, E. 53n, 66n
Ricardo, D. 203
Riegl, A. 413, 414, 414n, 425, 429n, 432
Riemann, G. F. B. 332
Riezler, K. 188
Romano, R. 228n
Rømer, O. 313
Ronchi, V. 304n, 308n, 309n, 310n, 330n
Roscalla, F. 231n
Ruggieri Tricoli, M. C. 432n

Sabbatucci, D. 353n
Sackett, L. H. 385n
Sahlins, M. 187, 199
Sartori, F. 33n, 73n, 262n
Sbordone, F. 81n
Scarpi, P. 20n, 360n, 363n, 407n
Schiaparelli, C. 124n
Schiavone, A. 399n
Schmitt, P. 103n
Schnapp, A. 103n
Scholia Vetera in Hesiodum 172n
Schrödinger, E. 302n
Schwartz, E. 260, 261, 261n
Segal, C. 16n, 20n
Séneca 178, 179, 179n, 180, 180n, 181, 181n, 182, 395n
Shakespeare, W. 274n
Shimony, A. 302, 303n
Simondon, C. 22n
Simplicio 310n
Sissa, G. 44n
Skinner, J. D. 94
Smith, A. 229n, 357n
Snodgrass, A. M. 265n
Sófocles 14n, 20n, 31n, 58n, 253, 456n
Solino 86n
Spencer, A. J. 127n
Stückelberger, A. 305n
Suetonio 235n, 395, 418
Susanetti, D. 17, 31n
Svenbro, J. 258n

Tales 337
Taplin, O. 23n
Teofrasto 126, 372
Teognis 33n, 182

Teón de Alejandría 305, 324, 326, 326n, 327n, 331
Teopompo 355n
Tessier 107n
Theognidea 176, 178
Thomaschek, W. 256n
Thompson D'Arcy, W. 401n
Timón 131n
Timoteo de Gaza 88n
Tito Livio 73, 400, 401
Tomás de Aquino 365
Tomás de Cantimpré 86n
Torelli, M. 377n, 404, 405, 405n
Tosi, R. 179n
Toubert, P. 225n
Toutain, J. 214n
Traina, A. 180
Trevisan 125
Trümpy, H. 277n
Tucci, U. 228n
Tucídides 13n, 30n, 35n, 154, 224n, 230n, 239, 239n, 240, 240n, 241, 241n, 243n, 244n, 245n, 246n, 247n, 248, 251, 252n, 253n, 257n, 258, 259n, 260, 261, 262, 263, 285, 285n, 362n, 380, 380n, 385, 385n, 387n, 397, 398, 451n
Turato, F. 20n, 24n, 33n, 34n
Tusa, V. 123n
Tyrrell, W. B. 65n

Ure, P. 240n

Varrón 103, 210n
Vátova, G. 172n
Vegetti, M. 152n, 157n
Verga, G. 181
Vernant, J.-P. 49n, 54n, 245n, 253n, 258n, 298n
Vidal-Naquet, P. 36n, 113n
Virgilio 399
Vitruvio 355n, 356n
Voci, P 105n

Wachtel, N. 171n
Walther, L. 179n
Waterer, J. B. 124
Weber, M. 222n, 226, 227n, 233
Wertheimer, M. 433n
West, M. L. 173n
Wilamowitz, von Moellendorf, U. 173, 173n, 174
Wilson, J. D. 76n
Winnington-Ingram, R. P. 17n, 22n
Wölfflin, H. 425, 426, 426n, 427, 428, 429
Worringer, W. 311n
Wycherley, R. E. 380, 382n

Yalcinkaya, A. T. 93n
Young, J. H. 385n
Young, T. 314n

Zeitlin, F. 18n, 19n, 20n, 38n
Zenón de Citio 328, 328n
Zevi, B. 430, 430n
Zug Tucci, H. 119n

FUENTES

Para las traducciones de textos clásicos se han utilizado los siguientes libros:

ANÓNIMO, *Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro.* Traducción, introducción y notas por Martín de Riquer, Barcelona, Acantilado, 2003.

—, *El fisiólogo: bestiario medieval.* Edición de Nilda Guglielmi, Madrid, Envida, 2002.

ARISTÓFANES, *Las nubes; Las ranas; Pluto.* Traducción de Juan Rodríguez Somolinos, Madrid, Cátedra, 1995.

ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción, Tratados breves de historia natural.* Introducciones, traducciones y notas por Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987.

—, *Constitución de los atenienses; Económicos.* Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984.

—, *Ética nicomáquea.* Traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000.

—, *Investigación sobre los animales.* Traducción y notas de Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1992.

—, *Meteorológicos.* Traducción de José Luís Calvo Martínez, Madrid, Alianza, 1996.

—, *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales.* Introducción, traducción y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid, Gredos, 2000.

—, *Política.* Introducción general de Miguel Candel Sanmartín, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

—, *Reproducción de los animales.* Introducción, traducción y no-

tas de Ester Sánchez, Madrid, Gredos, 1994.
—, *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
ARTEMIDORO, *La interpretación de los sueños*. Introducción, traducción y notas por Elisa Ruiz García, Madrid, Gredos, 1989.
ATENEO, *Banquete de los eruditos*. Traducción de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Madrid, Gredos, 1998.
BREHM, A.E. *La Vida de los Animales. Conocimiento General del Reino Animal*. Traducción de Carlos Fernández de Castroverde, Barcelona, A. Ruidor y Cia Editores, 1880-1883.
DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia*. Traducción de Ángel Crespo, Barcelona, Planeta, 1991.
DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*. Introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasà, Madrid, Gredos, 3 vol. 2001-2006
ENEAS EL TÁCTICO Y POLIENO, *Poliorcética; Estratagemas*. Madrid, Gredos 1991.
ENEAS EL TÁCTICO, *Estratagemas*. Introducción, traducciones y notas de José Vela Tejada y Francisco Martín García, Madrid, Gredos, 1991
ESOPO, *Fábulas y vida de Esopo*. Introducción general de Carlos García Gual, traducción y notas de P. Bádenas de la Peña, Madrid, Gredos, 2000.
ESTRABÓN, *Geografía*. Traducción y notas de J. L. García Ramón y J. García Blanco. Madrid, Gredos, 3 vol. 1991-2003.
EURÍPIDES, *Tragedias*. Traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, Madrid, Gredos, 2000.
GAYO, *Instituciones*. Traducción de Álvaro D'Ors Pérez-Peix, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Raimundo Lulio, Instituto Francisco de Vitoria, 1943.
GOETHE, *Teoría de los colores*. Introducción de Javier Arnaldo, Madrid, Consejo General de la Arquitectura Técnica de España, 1999.
HERÓDOTO, *Historia*. Introducción de Francisco R. Adrados,

traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 5 vol., 1977-1989

HESÍODO, *Obras y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978.

HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos*. Introducción general Carlos García Gual, introducciones, traducciones y notas por M.ª D. Lara Nava [et. al.], Madrid, Gredos, 1983.

HOMERO, *Ilíada*. Traducción de Luis Segalá y Estalella, Barcelona, Bruguera, 1982.

—, *Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 1986.

JENOFONTE, *Helénicas*. Introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Muñón, Madrid, Gredos, 1977.

—, *Obras menores;* Seudo Jenofonte, *La república de los atenienses*. Introducción, traducciones y notas de Orlando Guntiñas Tuñon, Madrid, Gredos, 1984.

—, *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*. Introducción, traducciones y notas Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

MILTON, JOHN, *El paraíso perdido*. Traducción de Esteban Pujals, Madrid, Cátedra, 1986.

LASSAY, L. Charbonneaux. *El bestiario de Cristo*. Traducción de Francesc Gutiérrez, Palma de Mallorca, José J. Olañeta, 1977.

LUCRECIO CARO, *De la naturaleza*. Traducción de Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1985.

OVIDIO, *Metamorfosis*

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*. Traducción de Antonio Tovar, Barcelona, Orbis, 1986.

PÍNDARO, *Odas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 1984.

PLATÓN, *Diálogos (Leyes)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.

—, *El banquete*. Traducción de Fernando García Romero, Madrid, Alianza, 1989.

—, *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Gredos, 1989.

—, *Las leyes*. Traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1984.

—, *Obras completas*. Traducción, preámbulos y notas de María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1972.

PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*. Traducción y notas de E. Del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. M.ª Moure Casas, L. A. Hernández Miguel, M.ª L. Arribas Hernáez, Madrid, Gredos, 3 vol. 1995-2003.

PLOTINO, *Enéadas*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 3 vol., 1982-1998.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*. Introducción, traducción y notas por Francisco Martín García, Madrid, Gredos, 13 vol. 1985-2004.

SAGRADA BIBLIA, versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 2 vol. 1986-1989.

SÓFOCLES, *Tragedias*. Introducción de José S. Lasso de la Vega, traducción y notas de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1981.

SUETONIO, *Vidas de los doce césares*, Traducción de Rosa M.ª Agudo Cubas, Madrid, Gredos, 1992.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Hernando, 1952.

ESTA EDICIÓN,
PRIMERA, DE «EL UNIVERSO
DE LOS GRIEGOS», DE ODDONE
LONGO, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN CAPELLADES EN EL MES
DE FEBRERO DEL
AÑO 2009